

हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन:-

## लोक संस्कृति में राष्ट्रवाद (१८५७-१९४७)

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल० उपाधि हेतु

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध



प्रस्तुतकर्ता

बद्री नारायण तिवारी

शोध निर्देशक

प्रो० राधेश्याम

### शोध सार

मध्यकालीन एवं आधुनिक इतिहास विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

इलाहाबाद

१९९३

## शोधसार

भारत में राष्ट्रवाद का इतिहास रचने के लिये आधुनिक भारत के इतिहासकारों ने अनेक प्रयास किए हैं। राष्ट्रवाद के इतिहास का निर्माण एवं पुनर्निर्माण की प्रक्रिया जारी है। इतिहास की प्रयोगशाला में अनेक प्रयोग किए जा रहे हैं। फिर भी इस दिशा में हमारी प्रगति संतोषजनक नहीं की जा सकती। इन उद्यमों के परिणामस्वरूप हमें राष्ट्रवाद का समतल एवं अपूर्ण रूप ही प्राप्त हुआ है। भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास की व्यापकता एवं गहराई की प्राप्ति अभी हमारे समक्ष चुनौती है। इसी चुनौती का सामना करते हुए मैंने लोक संस्कृति में राष्ट्रवाद के स्वरूप को समझने का प्रयास किया है।

लोकचेतना में निहित राष्ट्रवाद को तत्कालीन भारत में विद्यमान राष्ट्रवादी चेतना के अन्य रूपों के सन्दर्भ में देखने के लिए हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन भी किया गया है। यों भी हमारा सम्बंध हिन्दी प्रदेश के लोक से, विशेषकर जिस भोजपुरी लोक से है, उस समाज के शहरी, अभिजात्यवर्ग, तत्कालीन नवजात मध्यवर्ग की प्रतिक्रिया लिखित प्रकाशित हिन्दी साहित्य में संचित है।

भारत जैसे बहुजातीय, बहुस्तरीय एवं विभिन्न राष्ट्रीयताओं एवं सांस्कृतिक इकाई के देश में राष्ट्रवाद का एक रूप नहीं हो सकता। इस परिकल्पना के साथ यह शोध भारत में राष्ट्रवाद के रूप की बहुलता पर

आधारित है।

यदि लोक संस्कृति अपने निर्माण के दौर में निर्मित करने वाली शक्तियों की रचनात्मक प्रतिक्रिया है, तो इस अध्ययन में जनप्रतिक्रियाओं को भी आधार बनाया गया है। अब तक भारत में राष्ट्रवाद के अध्ययन में इतिहासकारों द्वारा परिणाम को ज्यादा महत्व दिया गया है। वह प्रक्रिया जिसके द्वारा ये परिणाम प्राप्त हुए, का अध्ययन करना राष्ट्रवाद का सामाजिक इतिहास रचने के लिए हमें अत्यंत आवश्यक लगा है। तत्कालीन लोक प्रतिक्रियाओं के द्वारा हमने भारतीय जन के एक सीमित समूह में राष्ट्रवाद के निर्माण की प्रक्रिया का अध्ययन करने का प्रयास किया है।

हम भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास के पुनर्निर्माण के लिए राजनीतिक सामाजिक, आर्थिक उपादानों का प्रयोग तो कर रहे हैं किन्तु सांस्कृतिक उपादानों के सक्षम उपयोग में हमने सफलता नहीं पाया है। इतिहास लेखन में सांस्कृतिक उपादानों का हम यदि सही संदर्भों में प्रयोग करें तो भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास में नवीनता एवं समृद्धि दोनों आयेगी। यदि राष्ट्रीय मुक्ति एक सांस्कृतिक प्रक्रिया भी है तो औपनिवेशिक काल में भारतीय जनता को हुए सांस्कृतिक अनुभवों का अध्ययन करना भी राष्ट्रवाद के विकास की प्रक्रिया को समझने के लिए हमें अपरिहार्य लगा है।

अभी तक इतिहास लेखन की अपनी सीमाओं के कारण भारतीय राष्ट्रवाद की आभिजात्य धारा ही मुख्य रूप से हमारे ज्ञान के क्षेत्र में प्रभावी रही है। इस अध्ययन के द्वारा हमने भारतीय राष्ट्रवाद की लोकधारा को समझने का प्रयास किया है।

लोक चेतना में निहित राष्ट्रवाद को तत्कालीन भारत में विद्यमान व्यापक राष्ट्रवादी चेतना के सन्दर्भ में देखने के लिए हमने हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन करना चाहा है। इसके लिये मूल रूप से भारतेन्दु बाबू, प्रेमचन्द एवं यशपाल की राष्ट्रवादी अवधारणाओं का पुनर्मूल्यांकन करने का प्रयास किया गया है।

यह शोध अध्ययन मूलरूप में छः खण्डों में विभाजित है-

1. राष्ट्रवाद का प्रमेय।
2. हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद एक पुनर्मूल्यांकन।
3. इतिहास लेखन और लोक संस्कृति।
4. रचना का काल (1857-1900 ई०);  
लोक सजगता एवं सुखदेव भगत की संघटना का वृत्तान्त।
5. विरचना का काल (1900-1920 ई०);  
लोक संस्कृति में स्वीकार और वहिष्कार निर्धिन राम की गाथा।
6. पुनर्रचना का काल (1920-1947 ई०);  
लोक चेतना में क्रियात्मक क्षमता का पुनर्निर्माण और कवि कैलाश का सन्दर्भ।



## 7. निष्कर्ष।

इस गवेषणा के प्रथम अध्याय में राष्ट्रवाद को एक समस्याग्रस्त अवधारणा के रूप में अविष्कृत किया गया है। विश्व में तथा भारत में विभिन्न समाज वैज्ञानिक चिन्तनों एवं इतिहास लेखन के अनेकानेक वर्गों में राष्ट्रवाद पर निरन्तर हो रहे विवादों की प्रकृति को समझकर भारत में राष्ट्रवाद की अभिधारणा के अध्ययन के लिए अन्तर्दृष्टि विकसित करने का प्रयास किया गया है।

द्वितीय अध्याय में ऐतिहासिक शक्तियों के कारण हिन्दी चेतना में राष्ट्रवाद की अवधारणा में निरन्तर हुए परिवर्तनों को लक्षित किया गया है। इन परिवर्तनों से तत्कालीन हिन्दी बौद्धिकता के अन्तर्द्रन्द एवं अन्तर्विरोध को परिभाषित किया गया है। इनके मन के व्यापक राष्ट्रवाद एवं सीमित राष्ट्रवाद के विरोधाभास को चिन्हित किया गया है। भारतेन्दु से प्रेमचन्द, प्रेमचन्द से यशपाल के समय में आये परिवर्तनों को राष्ट्रवाद के चरित्र में निर्मित एवं विघटित होने की प्रक्रिया से जोड़कर देखा गया है।

हिन्दी क्षेत्र में नवजात मध्य वर्गीय, शिक्षित, नागर हिन्दी बौद्धिकों की चेतना में निहित राष्ट्रवाद के स्वरूप को समझने के पश्चात् लोक चेतना में राष्ट्रवाद को समझने का प्रयत्न किया गया है। लोकचेतना का प्रतिभास लोक संस्कृति है। अतः लोकसंस्कृति में प्रवेश कर लोकमन में

निहित राष्ट्रवाद का अध्ययन किया गया है। इसके लिए इतिहास लेखन से एक प्राविधि तलाश करने के क्रम में तृतीय अध्याय में इतिहास लेखन और लोक संस्कृति के मध्य अब तक हुए संवादों के स्वरूप को देखने का यत्न किया गया है। इसमें पश्चिमी ज्ञान के क्षेत्र में लोक संस्कृति से सम्बंधित कार्यों का निरीक्षण करते हुए उनकी प्राविधि के स्वरूप को समझने का प्रयास किया गया है ताकि एक सक्षम प्राविधि का सन्दर्भ निर्मित किया जा सके। तत्पश्चात भारत में समाज विज्ञान के विविध रूपों में लोक संस्कृति के अध्ययन की असफलता को लक्षित करते हुए इतिहास लेखन में अब तक इस अक्षुण्ण श्रोत सामग्री का उपयोग न कर पाने की सीमा एवं उसके कारणों को रेखांकित किया गया है।

औपनिवेशिक प्रवृत्तियों के प्रभावी होते जाने के बाद उपनिवेशवाद जब एक सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक और सांस्कृतिक अनुभव के रूप में व्याप्त हो गया तो लोक चेतना ने इस नयी अवस्थिति में अपने भीतर निरन्तर गतिमान रचना की प्रवृत्ति को एक आकार देना प्रारम्भ किया। लोक चेतना में इस रचना की प्रवृत्ति को 1857-1900 ई० के मध्य सुखदेव भगत जो अछूत जाति के एक लोक सन्त थे के, माध्यम से अध्ययन किया गया है। यह रचना लोर्क द्वारा नवीन औपनिवेशिक अवस्थिति से टकराते हुए "अपनी चेतना की रचना" के सन्दर्भ में पाया गया। जिसे किन्हीं अर्थों में पुनर्रचना भी कहा जा सकता है।

लोकचेतना बदलते समय में स्वयं अपने मूल्यांकन से गुजरते हुए

अपने को विरचित करती है। भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास के सन्दर्भ में यह विरचना आरंभ में भारतीय राजनीतिक अभिजात्य के प्रति उभरे लगाव के टूटने से भी उपजी है। जिसे 'मोहभंग' भी कहा जाता है। यों यह विरचना कई तत्वों एवं शक्तियों के मिश्रित प्रभाव से ही संभव हुआ है। इसे 1900-1920 ई० के मध्य निर्धिन राम के इतिहास के अध्ययन से समझा गया है।

किन्तु यह विरचना लोक इतिहास में उदासीनता एवं निष्क्रियता में नहीं प्रतिफलित होती बल्कि यह पुनः एक नये पुनर्रचना की ओर बढ़ती है। इसी पुनर्रचना के दौर में अनेक 'लोक नेतृत्व' का उभार हुआ, 1942 ई० जैसा लोक आन्दोलन जन आन्दोलन विकसित हुआ। यह पुनर्रचना लोक शक्तियों का अपने अभिजात्य पर पूर्व की निर्भरता को कम करती है। उनकी स्वतः स्फूर्तता एक 'लोक संगठन' के रूप में विकसित होती है। 1920-1947 ई० के इस इतिहास को कवि कैलाश के लोक नेतृत्व के उभार के सन्दर्भ में अविष्कृत करने का प्रयास किया गया है।

562790

यह गवेषणा मूलतः भोजपुरी लोकसंस्कृति पर आधारित है। ये तीनों लोक व्यक्तित्व भोजपुरी अंचलों के हैं।

इस गवेषणा में शोध अध्ययन के अन्तः अनुशासनिक दृष्टिकोण, तकनीक तथा पद्धतियों का सहारा लिया गया है। इसमें मौखिक एवं

लिखित दोनों प्रकार के श्रोतों का अवगाहन किया गया है। इसमें श्रोतों के विश्लेषण के लिए व्याख्यात्मक (Interpetative Method) पद्धति को अपनाया गया है।

इस प्रकार यह शोध अध्याय अत्यंत विनम्रता के साथ प्रस्तुत है।

हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन:-

## लोक संस्कृति में राष्ट्रवाद (१८५७-१९४७)

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल० उपाधि हेतु

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध



प्रस्तुतकर्ता

बद्री नारायण तिवारी

शोध निर्देशक

प्रो० राधेश्याम

मध्यकालीन एवं आधुनिक इतिहास विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

इलाहाबाद

१९९३

## क्रम

प्रस्तावना	1-4
1. राष्ट्रवाद का प्रमेय	5-18
2. हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद : एक पुनर्मूल्यांकन	19-33
3. इतिहास लेखन और लोक संस्कृति	34-52
4. रचना का काल (1857-1900 ई०) लोक सजगता एवं सुखदेव भगत की संघटना का वृत्तान्त	53-69
5. विरचना का काल (1900-1920 ई०) लोक संस्कृति में स्वीकार और वहिष्कार : निर्धिनराम की गाथा	70-89
6. पुनर्रचना का काल लोक चेतना की क्रियात्मक क्षमता का पुनर्निर्माण और कवि कैलाश का सन्दर्भ	90-115
7. निष्कर्ष	116-120
परिशिष्ट :1	121-141
परिशिष्ट :2	142-161
स्रोत सूची	162-169

## प्रस्तावना

यह शोध अध्ययन मूलतः 'लोक सस्कृति में राष्ट्रवाद' पर केन्द्रित है। लोक सस्कृति में राष्ट्रवाद को भारत में विद्यमान राष्ट्रवाद के अन्य रूपों के सापेक्ष रखकर अध्ययन करने के लिए हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन भी किया गया है।

भोजपुरी परिक्षेत्र से जुड़े होने के कारण मैंने सुविधावश भोजपुरी लोक सस्कृति को ही अपना आधार बनाया है। इसमें प्राथमिक तथा द्वितीय, लिखित तथा मौखिक दोनों प्रकार की श्रोत सामग्रियों का उपयोग किया गया है। इसमें अन्तः अनुशासनिक तकनीकों एवं प्राविधियों का उपयोग किया गया है। इसमें मैंने मौखिक इतिहास की उपलब्ध प्राविधि को विकसित करने का प्रयास किया है।

यह अध्ययन सात खण्डों में विभाजित है -

1. राष्ट्रवाद का प्रमेय
2. हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद एक पुनर्मूल्यांकन
3. इतिहास लेखन और लोक सस्कृति
4. रचना का काल (1857-1900 ई०)

लोक सजगता एवं सुखदेव भगत के संघटना का वृत्तान्त

## 5 विरचना का काल (1900-1920 ई0)

लोक संस्कृति में स्वीकार और वहिष्कार: मिथिन राम की गाथा

## 6. पुनर्रचना का काल (1920-1947 ई0)

लोक चेतना की क्रियात्मक क्षमता का पुनर्निमाण

और कवि कैलाश का सन्दर्भ।

## 7 निष्कर्ष

इस अध्ययन की कई सीमाएँ हैं। कुछ सीमाएँ विषयजनित हैं, कुछ का भागी मैं स्वयं हूँ। लोक संस्कृति की सम्पदा अनन्त है। सबको शोध की सीमा में बांधना कठिन है। इसलिए 'बहुत कुछ' जिनका मैं इस ढाँचे में अध्ययन नहीं कर पा रहा हूँ, के प्रति ललक बरकरार है। शोध को एक ढाँचा प्रदान करने के लिए मैंने तीन लोक कवियों पर अपना तीन महत्वपूर्ण खंड आधारित किया है। वे तीनों लोक चेतना के तीन काल खण्डों में प्रतिनीधि हैं। लोक संस्कृति के कुछ अन्य रूपों का उपयोग मैंने अध्याय 'इतिहास लेखन और लोक संस्कृति' में किया है। इसमें लोक में सन् सत्तावन के गदर की झलक भी शामिल है। लोक संस्कृति को समय में बांधने के कारण भी इस अध्ययन की कई सीमाएँ बन गई हैं। 'हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का पुनरावलोकन' का अत्यंत संक्षिप्त उपयोग राष्ट्रवाद की एक अन्य प्रवृत्ति को समझने के लिए किया गया है।

मौखिक श्रोत सामग्रियों की सीमाओं को स्वीकारते हुए अत्यन्त विनम्रता पूर्वक यह प्रयास प्रस्तावित है।



## आभार

इस शोध अध्ययन के सन्दर्भ में सर्वप्रथम अपने गुरु प्रो० राधेश्याम जी अध्यक्ष - मध्य/आधुनिक इतिहास विभाग इ० वि० वि०, इलाहाबाद का आभारी हूँ जिनके कुशल एवं स्नेहिल निर्देशन में यह कार्य सम्पन्न हुआ। उन्होंने हर क्षण मुझे अन्तर्दृष्टि दी तथा कदम-कदम पर उत्साहवर्द्धन किया।

मैं भोजपुरी अचलों की उस समस्त जनता के प्रति ऋणी हूँ, जो लोक सस्कृति की रचनाकार है। मैं उन सब लोगों का आभारी हूँ, जिन्होंने मुझे साक्षात्कार दिए, मुहावरे, कहावतें, लोकोक्ति, लोकगीत तथा विवरण अपनी स्मृतियों से सुनाए। मैं विशेषतः सीताराम पुस्तकालय, ग्राम- जनईडीह, जिला भोजपुर के सचिव रामजी तिवारी का आभारी हूँ, जिन्होंने मुझे निर्धनराम द्वारा कैथिलिपि में हस्तलिखित रामायण उपलब्ध कराया। कठिन एवं चुनौतीपूर्ण क्षेत्रीय अध्ययन में सहायता के लिए मैं मुकेश और बिनोद का आभारी हूँ।

मैं प्रो० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय (दिल्ली विश्वविद्यालय) का विशेष रूप से आभारी हूँ, जिन्होंने इस शोधकार्य में मुझे अन्तर्दृष्टि प्रदान की। मैं उनका ऋणी हूँ कि उन्होंने मुझे विचार विमर्श के रूप में अपना बहुमूल्य समय प्रदान किया।

मैं अपने विभाग के अन्य शिक्षकों प्रो० लाल बहादुर वर्मा, डॉ० सुशील श्रीवास्तव, डॉ० एन० आर० फारूकी, वी० सी० पाण्डेय, ललित जोशी का आभारी हूँ, जिन्होंने सदैव मेरा उत्साह वर्द्धन किया।

मैं उस समस्त बौद्धिक समाज के प्रति आभार व्यक्त करता हूँ, जिन्होंने कभी भी, किसी क्षण मुझसे इस विषय पर विचार विमर्श किया।

इस शोधकार्य के दौरान मेरे पिता श्री युगल किशोर तिवारी जी ने सदैव मुझे सम्बल प्रदान किया, माँ ने स्नेह।

## प्रथम अध्याय

### राष्ट्रवाद का प्रमेय

राष्ट्रवाद का प्रमेय अत्यंत दुःसाध्य है। इसकी परिकल्पना एवं अवधारणा के स्तर पर ही कई समस्याएँ एवं विवाद हैं। इतिहासकार सतत इसके अध्ययन के लिए नये प्रयोग, प्रविधि एवं तकनीक का विकास कर रहे हैं। एक ओर, विचार एवं विचारों के मध्य विवाद इसके नये रूपों को समझने में सहयोग कर रहे हैं, दूसरी ओर आधुनिक इतिहासकारों के नये शोध इसकी व्यापकता एवं बहुविध पक्षों को सामने ला रहे हैं।

राष्ट्रवाद की अवधारणा की प्राविधि का विकास करते हुए अपने एक शोधपरक लेख में जॉन प्लामेन्टाज (JOHN PLAMENETAJ) ने दो प्रकार की राष्ट्रीयता की व्याख्या की है।<sup>1</sup> दोनों में ही राष्ट्रीयता अपने मूलभूत चरित्र में एक सांस्कृतिक सघटना है। यद्यपि ये प्रायः राजनीतिक स्वरूप ग्रहण कर लेते हैं। इनमें से एक प्रकार की राष्ट्रीयता पाश्चात्य है जो मूलरूप से पश्चिमी यूरोप में विकसित हुई है और दूसरी पूर्वीय - जो पूर्वी यूरोप एशिया, अफ्रीका और लैटिन अमेरिका में पायी जाती है। दोनों ही प्रकार की राष्ट्रीयता कुछ सामान्य प्रतिमानों के स्वीकरण पर आश्रित हैं- जिनके द्वारा किसी विशिष्ट राष्ट्रीय संस्कृति के उत्थान का मूल्यांकन होता है।

पूर्वीय राष्ट्रीयता उन लोगों के मध्य जन्मी है जो कि एक ऐसी सभ्यता की ओर खींच लाये गए हैं और जिनके पूर्वजों की संस्कृति ने इस नवीन सभ्यता के सर्वदेशीय एवं प्रभावशाली शतों को अपने सन्दर्भ में अनुकूलित नहीं किए हैं। उन लोगों ने भी अपने राष्ट्रों के पिछड़ेपन का मूल्यांकन पश्चिमी यूरोप के विकसित देशों द्वारा ही निर्धारित कुछ

निश्चित, सार्वभौम और विश्वव्यापी मूल्यों के आधार पर किया है। किन्तु स्पष्टतया यहां यह बोध भी है कि ये मूल्य एक परायी सस्कृति से आए हैं और राष्ट्र की पारंपरीण सस्कृति इतना सबल नहीं प्रदान करती कि विकास के आधार तलों को छुआ जा सके। पूर्व की राष्ट्रीयता के साथ एक ऐसा प्रयास भी जुड़ा रहा है जो परिवर्तन के लिए राष्ट्र को सांस्कृतिक रूप से पुनर्निर्मित कर सके। लेकिन यह उस परायी सस्कृति की नकल मात्र से संभव नहीं है। ऐसी स्थिति में एक राष्ट्र अपनी विशिष्ट अस्मिता ही खो बैठेगा। अतः यह एक ऐसी राष्ट्रीय सस्कृति के पुनरुद्धार की खोज थी जो विकास के पश्चिमी प्रतिमानों के अनुकूल तो हो पर अपनी विशिष्टता और अस्मिता भी सुरक्षित रख सके।

यह प्रयास अन्तर्विरोधी है- क्योंकि यह जिस प्रतिरूप का नकल करता है उसी का विरोधी भी है। इसके भीतर कहीं एक अस्वीकार की भावना भी छिपी है, वस्तुतः यह दो तरह के अस्वीकारों की सगति है जो अत्यंत द्वैध पूर्ण है - उस पराये घुसपैठिए और शासक का अस्वीकार, जिसका अनुकरण करना है और उन पारंपरिक युक्तियों का त्याग, जो राष्ट्रों के उत्थान में बाधक है किन्तु वे अस्मिता के स्मृति चिन्ह भी हैं। यह द्वैध वृत्ति अत्यंत विस्मयकारी और विक्षुब्ध करने वाली है। पूर्वीय राष्ट्रवाद अत्यंत विक्षोभपूर्ण और उभयभावी है।

अपने अन्य लेखों की भांति प्लेमेन्टाज का यह लेख वैसी गहन व्याख्या और तीव्र विवाद तो प्रस्तुत नहीं करता है, फिर भी यह पर्याप्त स्पष्टता के साथ राष्ट्रीयता के विचार के उदार-राष्ट्रवादी की द्विविधा को अभिव्यक्त करता है। इस प्रकार की द्विविधा राष्ट्रवाद के उदारवादी इतिहास में दृष्टिगोचर होती है- मुख्यतया हासकोहन (HANS KOHN) के लेखन में।<sup>2</sup>

"इस शैली का इतिहास लेखन राष्ट्रवाद को स्वतंत्रता की गाथा के रूप में चित्रित करता है। इसका उद्भव सार्वभौम इतिहास की अवधारणा के जन्म के साथ ही हुआ, और इसका विकास उस ऐतिहासिक प्रक्रिया का ही एक अंग है, जिसके अन्तर्गत औद्योगीकरण और लोकतंत्र का उदय हुआ। अतः राष्ट्रवाद स्वातंत्र्य और विकास के लिए विश्वव्यापी आग्रह का राजनीतिक अर्थों में रूपान्तरण एवं आत्मसातीकरण को प्रकट करता है। स्वतंत्रता की उसी गाथा के अविच्छिन्न हिस्से के रूप में राष्ट्रवाद को विवेकपूर्ण और उच्च राजनीतिक लक्ष्यों की उपलब्धि के लिए युक्तिमूलक सैद्धान्तिक ढाँचे के रूप में परिभाषित किया जा सकता है।<sup>3</sup> किन्तु अर्वाचीन इतिहास में राष्ट्रवाद की अवस्थिति ऐसी कतई नहीं रही है। "यह अब तक के सर्वाधिक सहायकारी युद्ध का कारण रहा है। इसने नाजीवादी और फासीवादी अत्याचारों एवं नृशंखता को एक प्रकार की वैधता प्रदान की, यह उपनिवेशों में जातीय विद्वेष का सैद्धान्तिक आधार बन गया है और इसने सर्वाधिक अविवेकपूर्ण पुनर्स्थापना आन्दोलनों एवं समकालीन विश्व के दमनकारी राजनीतिक शासनों को जन्म दिया है। वस्तुतः ऐसे पर्याप्त प्रमाण हैं जो राष्ट्रवाद और स्वतंत्रता की अवधारणा को बहुधा असंगत दर्शाते हैं।"<sup>4</sup>

मार्क्स ने भी राष्ट्रवाद की अवधारणा पर अपने लेखन में विचार किया है। उन्होंने अपने चिन्तन में राष्ट्रवाद को कभी एक सैद्धान्तिक समस्या के रूप में नहीं देखा।<sup>5</sup> इस विषय में अधिकांश विवाद और निष्कर्ष उनके द्वारा अपने बेहद सक्रिय राजनीतिक जीवन और लेखन कार्य के दौरान की गई टिप्पणियों पर आधारित हैं।

द्वितीय एवं तृतीय इन्टरनेशनल में इस प्रश्न की विशद चर्चा है। इसमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण योगदान लेनिन का है। जिन्होंने एक विराट बहुजजातीय राष्ट्र में क्रांति का नेतृत्व करते हुए राजनीतिक लोकतंत्र को राष्ट्रवाद की मार्क्सवादी व्याख्या में मूलतत्त्व के रूप में देखा। किन्तु लेनिन के विचार राष्ट्रवाद के सैद्धान्तिक आधारों की रचना की ओर

पारलक्षित नहीं थे।

होरेस वी डेविस ने इन विवादों का सार सकलन किया है। वे भी दो प्रकार के राष्ट्रवाद की अवधारणा को स्वीकार करते हैं-प्रथम प्रबुद्धता का राष्ट्रवाद जो मूलतः भावात्मक होने की जगह तार्किक है और द्वितीय सस्कृति और परंपरा पर आधारित राष्ट्रवाद जिसे फिक्टे और हर्डर जैसे जर्मन रोमांटिक लेखकों द्वारा विकसित किया गया है।<sup>6</sup>

गैर यूरोपीय विश्व में राष्ट्रवाद का स्वरूप क्या है ? यहाँ यह प्रश्न अत्यन्त विचारणीय है। यहाँ राष्ट्रवाद का सम्बन्ध ऐतिहासिक दृष्टि से उपनिवेशवाद के प्रश्न से सम्बद्ध है। राष्ट्रीय अस्मिता पर बल वस्तुतः उपनिवेशवादी शोषण के विरुद्ध संघर्ष के रूप में था।

बेनेडिक्ट एन्डरसन राष्ट्रवाद को वाह्य और अमूर्त मानदण्डों पर परिभाषित करने से इन्कार करते हैं। इसके विपरीत वे किसी भी स्थिर एवं रुढ़िबद्ध धारणा को आमूल नष्ट करने का प्रयास राष्ट्रवाद को एक काल्पनिक राजनीतिक समूह बताकर करते हैं।<sup>7</sup>

सामान्य दृष्टि में उपरोक्त व्याख्या गेलनर की अवधारणा के निकट प्रतीत होती है- "राष्ट्रवाद राष्ट्रों की आत्मचेतना का बोध नहीं है; यह राष्ट्र को वहाँ अविष्कृत करता है जहाँ वस्तुतः वे अस्तित्व में नहीं होते।"<sup>8</sup>

ऐतिहासिक दृष्टि से तीन विशिष्ट प्रकार के राष्ट्रवाद उभरे। प्रथम - अमेरिका में उभरा राष्ट्रवाद - यह राष्ट्रवाद उन वर्गों की महत्वाकांक्षाओं पर टिका था जिनके आर्थिक उद्देश्य महानगरों के विरुद्ध थे। इसने यूरोप से उदारवादी और प्रबुद्ध विचारों को भी लिया जिन्होंने साम्राज्यवाद के विरुद्ध वैचारिक आलोचना को जन्म दिया। एक प्रतिदर्श के

रूप में यह राष्ट्रवाद अधूरा ही रहा, क्योंकि इसके पास भाषिक इयत्ता का आभाव था और राज्य का स्वरूप कदाचित साम्राज्यवाद से मिलता-जुलता था।

द्वितीय प्रकार का राष्ट्रवाद - यूरोप का भाषायी राष्ट्रवाद था जो स्वतंत्र राष्ट्रीय राज्य का प्रतिरूप भी बना।

तृतीय प्रकार का राष्ट्रवाद - राजकीय राष्ट्रवाद से उत्पन्न हुआ, जो रूस में दृष्टिगोचर होता है। इसमें सांस्कृतिक एकरूपता राज्य द्वारा ऊपर से थोपी गई।

ये सारे राष्ट्रवाद के स्वरूप बीसवीं सदी में तृतीय विश्व के राष्ट्रवाद के समक्ष विद्यमान थे।

**भारत में राष्ट्रवाद की अवधारणा पर वाद - विवाद-**

भारत में राष्ट्रवाद की अवधारणा अपनी निर्मिति की प्रक्रिया से ही वाद - विवाद का सामना करता रहा है या यूँ कहें वाद-विवाद की प्रक्रिया से ही इसकी निर्मिति भी संभव हो सकी है।

इस वाद-विवाद में महत्वपूर्ण हस्तक्षेप मार्क्सवादी इतिहासकारों ने किया। उनके हस्तक्षेप की दिशा मूलतः मार्क्स के 1853 ई० में लिखित लेख भारत में ब्रिटिश शासन पर आधारित था।<sup>9</sup>

उपरोक्त विचार पूर्ण एवं तथ्यपूर्ण लेख में कार्ल मार्क्स ने भारत में उपनिवेशवाद एवं राष्ट्रवाद के अदृश्य अन्तःसम्बन्धों को स्पष्ट करते हुए मतव्यक्त किया है कि भारत में एक

सामाजिक क्रान्ति आरम्भ करने में इंग्लैण्ड ने अपने अत्यंत निम्नकोटि के स्वार्थों को साधा है। उन्होंने इस स्वार्थ साधन एवं अत्याचार को कहीं न कभी क्रान्ति लाने में इतिहास के एक अवचेतन अस्त्र के रूप में भी देखने का आग्रह किया है।

अत्यन्त तार्किक एवं बौद्धिक ढंग से भारतीय राष्ट्रवाद के मार्क्सवादी अवधारणा को विकसित करने वालों की श्रृंखला में विकासमान समय में अनेक विद्वान अपनी भूमि का निर्वाह करते रहे।<sup>10</sup>

इस सम्बन्ध में मार्क्सवादी दृष्टि की सीमाओं को उद्घाटित करते हुए पार्थ चटर्जी ने इस इतिहास धारा को भी राष्ट्रवाद के उदारवादी इतिहास की तरह उपाख्यानान्तरित माना है।<sup>11</sup>

किन्तु इस मत पर सर्वसम्मति है कि अपने राजनैतिक मतभेदों के बावजूद मार्क्सवादी इतिहासकारों की एक सम्पूर्ण पीढ़ी भारत के 19वीं व 20वीं शदी के बौद्धिक इतिहास को प्रतिक्रियावादी और विकासशील शक्तियों का संघर्ष मान राष्ट्रवाद के नये एवं पूर्ण इतिहास के निर्माण के लिए पथ प्रशस्त किया। इस धारा में मूल्यांकन - पुनर्मूल्यांकन, आलोचना-प्रत्यालोचना की तीव्र आकांक्षा थी। इस आकांक्षा ने नये तथ्यों का शोधन किया। भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में कई बार यह स्पष्ट हुआ कि जो राष्ट्रीय था वो सदैव धर्म निरपेक्ष और आधुनिक नहीं था और जो लोकप्रिय तथा लोकतांत्रिक था वह कई बार पारंपरिक और गैर आधुनिक था।<sup>12</sup>

ऐतिहासिक सवाद के क्रम में मार्क्सवादी व्याख्याओं पर कई प्रश्नचिह्न लगाए गए। आधार, संस्कृति और तंत्र के सम्बन्धों की प्रकृति की पुनर्समीक्षा का आग्रह किया गया। किन्तु ये नये प्रश्न भी मार्क्सवादी ढाँचे के भीतर से ही उद्भूत हुए। उदाहरणार्थ - 19वीं



सदी के पुनर्जागरण की मार्क्सवादी अवधारणा की कटु आलोचना करते हुए सुमित सरकार ने यह लक्षित किया कि मार्क्सवादी विचारकों ने आधुनिक भारतीय चिंतन के उद्भव को पाश्चात्य आधुनिकतावाद और परंपरावाद के बीच संघर्ष के रूप में दिखाते हुए कई विश्लेष्य जटिलताओं को न समझने की भूल की है। सुमित सरकार के अनुसार राम मोहन राय का परंपरा से विच्छेद वस्तुतः बौद्धिक धरातल पर ही था न कि मूलभूत सामाजिक परिवर्तनों के तल पर। अपने आर्थिक चिंतन में उन्होंने स्वतंत्र व्यापार के प्रचलित तर्क को स्वीकार किया और बंगाल में अंग्रेज व्यापारियों के साथ एक पराश्रित बूर्ज्वा विकास को भी लक्षित किया।<sup>13</sup>

इस सवाद में मुख्य तर्क यह था कि इसके बावजूद कि आधुनिकता के तत्व 19वीं सदी के सांस्कृतिक-बौद्धिक आन्दोलन में विद्यमान थे, ये तब तक कोई अर्थवत्ता ग्रहण नहीं कर सकते जब तक कि वे एकतरफ़ तत्कालीन सामाजिक आर्थिक रचना और दूसरी तरफ़ शक्ति के सन्दर्भों से पहचान नहीं लिए जाते हैं। इस तर्क पद्धति, दृष्टि एवं पहचान के बाद राजाराम मोहन राय जैसे 19वीं सदी के आधुनिकतावादी प्रणेता की उपलब्धियाँ उच्च हिन्दू मानस और औपनिवेशिक ढाँचे में ही संकुचित प्रतीत होती हैं।

इस प्रकार के विश्लेषण को 19वीं सदी के बंगाल के समाज सुधारक ईश्वर चन्द्र विद्यासागर पर आधारित अध्ययन अशोक सेन द्वारा अधिक व्यापक ढंग से विकसित करते हुए भारतीय राष्ट्रवाद में पुनर्जागरण के चरण का इतिहास रचने का सार्थक प्रयास किया गया।<sup>14</sup>

अत्यन्त तन्मय होकर औपनिवेशिक काल के बौद्धिक इतिहास पर प्रो० के० एन० पनिककर द्वारा किये गए अध्ययनों ने पुनर्जागरण की इतिहास रचना को सम्प्रान्तता प्रदान की है।<sup>15</sup>

भारत में आर्थिक राष्ट्रवाद की अवधारणा के विकास में प्रो० विपिन चन्द्र के शोध परक अध्ययनों का महत्व विवादों से परे समझा जाना चाहिए।

भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास को एक अन्विति प्रदान करने में प्रो० आर० एल० शुक्ल की भूमिका को भी रेखांकित करने की आवश्यकता है।<sup>16</sup>

भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास पर वाद-विवाद में महत्वपूर्ण हस्तक्षेप उपाश्रयी अध्ययनों से जुड़े इतिहासकारों ने की है। प्रो० रणजीत गुहा भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास लेखन की चुनौतियों पर विचार करते हुए यह मत व्यक्त करते हैं कि भारतीय राष्ट्रवाद का इतिहास लेखन एक लंबे अंतराल से अभिजात्यवाद के प्रभाव तले रहा है। यह अभिजात्य वाद दो प्रकारों से उपस्थित रहा है। औपनिवेशिक अभिजात्यवाद एवं बुरुजुआजी राष्ट्रवादी अभिजात्य वाद। ये दोनों भारत में अंग्रेजी राज के वैचारिक उपज के रूप में उभरे किन्तु नव उपनिवेशवादी एवं नव राष्ट्रवादी वैचारिक बहसों के रूप में भारत और ब्रिटेन में अब भी जीवित है। इसके मुख्य प्रणेता ब्रिटिश लेखक और वहाँ के सस्थान रहे हैं। लेकिन इनके पीछे चलने वाले भारत तथा अन्य देशों में भी हैं। राष्ट्रवादी एवं नवराष्ट्रवादी इतिहास लेखन मुख्यतया एक भारतीय चलन है, जिसके अनुरूप काम करने वाले उदारवादी लेखक ब्रिटेन और अन्यत्र भी हैं।<sup>17</sup> इस विवाद को और तीव्र करते हुए प्रो० रणजीत गुहा कहते हैं अभिजात्यवाद के इन दोनों स्वरूपों की यह पक्षपातपूर्ण धारणा रही है कि भारत का एक राष्ट्र के रूप में निर्माण और इसकी राष्ट्रीय चेतना का विकास अत्यांतिक रूप से और पूर्णरूपेण अभिजात्य उपलब्धिया रही हैं। जहा इसका श्रेय उपनिवेशवादी एवं नव उपनिवेशवादी इतिहास लेखकों के यहा ब्रिटिश शासकों, प्रशासकों, नीतियों, संस्थानों एवं संस्कृति को है वहीं राष्ट्रवादी एवं नवराष्ट्रवादी इतिहास लेखन में यह श्रेय अभिजात्य चरित्रों, संस्थानों उनके क्रियाकलापों तथा विचारों को है।<sup>18</sup>

वे समकालीन इतिहास लेखन के मूल ढांचे पर आक्रमण करते हुए कहते हैं कि "इतिहास लेखन के प्रथम दो स्वरूप भारतीय राष्ट्रवाद को प्राथमिक रूप से उत्प्रेरित एवं प्रभाव ग्रहण की प्रक्रिया का फलन मानते हैं। सकीर्ण व्यवहारवादी दृष्टिकोण पर आधारित उनकी दृष्टि राष्ट्रवाद को उपनिवेशवादी सस्थानों, अवसरों और सस्थानों के साथ भारतीय अभिजात्य वर्ग की वैचारिक प्रतिक्रियाओं और गतिविधियों के कुल योग के रूप में देखते हैं। इस इतिहास लेखन के कई स्वरूप हैं किन्तु एक केन्द्रीय वस्तु है जो इन सबके बीच सामान्यतया पायी जाती है। वह यह है कि भारतीय राष्ट्रवाद मुख्यरूप से सीखने की या सुसंस्कृत होने की एक ऐसी प्रक्रिया है जिसमें भारतीय अभिजन, शासक अग्रेजों द्वारा नियंत्रित विभिन्न सस्थानों, तंत्रों और सांस्कृतिक जटिलताओं को समझने और उससे सवाद स्थापित करने की कोशिश करता है। वस्तुतः भारतीय अभिजन को इस दिशा में प्रेरित करने वाली शक्ति कोई उच्च वैचारिक आदर्श न होकर औपनिवेशिक शासन द्वारा रची गई और उससे अभिन्न उसके ऐश्वर्य, धन, शक्ति एवं यश में साझेदारी का लोभ था।

प्रो० रणजीत गुहा के अनुसार दूसरे प्रकार के राष्ट्रवाद के कई रूप दृष्टिगत हो सकते हैं। परन्तु उन सबमें यह सामान्य मान्यता रही है कि भारतीय राष्ट्रवाद यहाँ के कुलीनवर्ग के आचारों एवं सद्गुणों की ऐसी अभिव्यक्ति रहा है जो उनके त्याग और परोपकार के कारण उन्हें अग्रेजों का निरा साझेदार ही न बनाकर लोकहित में काम करने वाली स्वतंत्र इकाई में भी स्थापित करता है। इस प्रकार भारतीय राष्ट्रवाद का इतिहास "यहाँ के अभिजात्यवर्ग की आध्यात्मिक जीवनी के रूप में लिखा गया है।"<sup>20</sup>

इन तीव्र एवं विचारपूर्ण आलोचनाओं के पश्चात् प्रो० गुहा इस शोध पत्र में अभिजात्यवादी इतिहास लेखन के सकारात्मक पक्ष की भी व्याख्या करते हैं। उनकी दृष्टि में "यह उपनिवेशवादी शासन की संरचना, वर्ग संघर्ष, विभिन्न ऐतिहासिक घटकों की

भूमिका, वैचारिक विकास और दो तरह के अभिजात्य की आंतरिक विडम्बना को भी दर्शाता है। अतः यह इतिहास लेखन के वैचारिक चरित्र को समझने में हमारी मदद करता है।<sup>21</sup>

विवादों की राजनीति से थोड़ा हटकर अगर देखा जाये तो प्रो० गुहा के तर्कों में शक्ति है। जहाँ वे कहते हैं कि - अभिजात्यवादी इतिहास लेखन की दरिद्रता राष्ट्रीयता के निर्माण में विराट जनमानस की स्वतः स्फूर्त और स्वप्रेरित हिस्सेदारी को न समझ पाना है। या जहाँ वे भारतीय अभिजात्य वर्गीय राजनीति के समानान्तर ही चल रही निम्न जातीय वर्गों और समूहों की अत्यंत प्रभावशाली राजनीति को समझने का आग्रह करते हैं। वास्तव में सगठन सम्बद्धता के अध्ययन से जिस अभिजात्य राजनीति के एकरैखिकता के सिद्धान्त का विकास हुआ है उससे निम्न वर्गों की राजनीति के क्षैतिज स्वरूप को नहीं समझा जा सकता।<sup>22</sup>

इन समस्त सकारात्मक तथ्यों के बावजूद प्रो० रणजीत गुहा ने औपनिवेशिक अभिजात्य एव बुर्जुआ राष्ट्रीय अभिजात्य को एक ही साथ रखने की चेष्टा की है। उनके इस कृत्य को इतिहास के बौद्धिकों के मध्य "अतिवादी व्याख्या"<sup>23</sup> की सजा दी गयी है।

विवादों की इस शृंखला के साथ ही उपाश्रयी अध्ययन से जुड़े इतिहासकारों ने भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास में किसान राष्ट्रवाद सम्बन्धी अवधारणा को स्थापित करने में पहल की है।<sup>24</sup> इन्होंने आन्दोलन, सगठन, दमन के नये रूपों का अध्ययन कर भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास की रचना में महत्वपूर्ण सहायता की है। किन्तु इन्होंने भी भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास रचने में नये एव अछूते श्रोतों के प्रयोग में व्यापक सफलता नहीं पायी है।

वस्तुतः भारत में राष्ट्रवाद का इतिहास रचने के अनेक प्रयासों और प्रयोगों के बाद भी अभी तक हमें राष्ट्रवाद का समतल, छिछला एव फॉर्मूला बद्ध रूप ही प्राप्त हुआ है। भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास की व्यापकता एव गहराई प्राप्त अभी हमारे समक्ष चुनौती है।

अब तक भारत में राष्ट्रवाद के अध्ययन में इतिहासकारों द्वारा "परिणाम" को ज्यादा महत्व दिया गया है। वह प्रक्रिया जिसके द्वारा ये परिणाम प्राप्त हुए हैं, का अध्ययन राष्ट्रवाद का सामाजिक इतिहास रचने के लिए एक आवश्यक किन्तु चुनौतीपूर्ण कार्य है।

हम भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास के पुनर्निमाण में राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक उपादानों का प्रयोग तो कर रहे हैं किन्तु सास्कृतिक उपादानों के श्रेष्ठतर उपयोग एव प्रयोग में अभी हमने सफलता नहीं पायी है। इतिहास लेखन में सास्कृतिक उपादानों का हम यदि उचित सन्दर्भों में प्रयोग करें तो भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास में नवीनता और समृद्धि दोनों आयेगी। यदि राष्ट्रीय मुक्ति एक सास्कृतिक प्रक्रिया भी है तो औपनिवेशिक काल में भारतीय जनता को हुए सास्कृतिक अनुभवों का अध्ययन करना भी राष्ट्रवाद के विकास की प्रक्रिया को समझने के लिए आवश्यक है।

अब तक जन प्रतिक्रियाओं को आधार बनाकर राष्ट्रवाद का इतिहास रचने के प्रयास न के बराबर हुए हैं। यदि लोक सस्कृति अपने निर्माण के दौर में निर्मित करने वाली शक्तियों की रचनात्मक प्रतिक्रिया है तो लोक में व्याप्त राष्ट्रवाद की अवधारणा का अध्ययन हमारे समक्ष एक गम्भीर चुनौती है।

अभी तक वास्तव में अभिजात्य इतिहास लेखन की अपनी सीमाओं के कारण भारतीय राष्ट्रवाद की अभिजात्य धारा ही मुख्य रूप से ज्ञान के क्षेत्र में प्रभावी है। भारतीय राष्ट्रवाद

की लोक धारा को समझना भी हमारे लिए एक इतिहास प्रदत्त जिम्मेदारी है।

इस अध्ययन में हमारा श्रेय और प्रेय भोजपुर की लोक सस्कृति में राष्ट्रवाद की अवधारणा को समझना है। लोक सस्कृति में राष्ट्रवाद की अवधारणा को तुलनात्मक रूप से अध्ययन करने के लिए हिन्दी साहित्य के माध्यम से उभर रही राष्ट्रवादी चेतना जो मुख्यतः इस समाज के शहरी अभिजात्य वर्ग, तत्कालीन नवजात मध्यवर्ग की प्रतिक्रिया से जुड़ी थी, को समझना हमारी आवश्यकता है। हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अवधारणा के परख के लिए गहन अध्ययन के रूप में हम भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, प्रेमचन्द्र तथा यशपाल पर स्वयं को केन्द्रित करते हैं।

**फुट नोट्स :**

1. जॉन प्लमेन्टाज, इयजिन कामेनका द्वारा सम्पादित नेशनलिज्म, द नेचर एण्ड इवोल्यूशन ऑफ (लन्दन-एडवार्ड अरनाल्ड, 1914), में सकलित लेख टू टाइम्स ऑफ नेशनलिज्म में पृष्ठ 23-36
2. हस कोहन, द आइडिया ऑफ नेशनलिज्म (न्यू यॉर्क, मैकमिलन 1944),
  - दि एज ऑफ नेशनलिज्म (न्यूयार्क, हार्पर, 1962)
  - नेशनलिज्म, इट्स मिनिंग एण्ड हिस्ट्री (प्रिन्सटन, 1955)
3. पार्थ चटर्जी, नेशनलिस्ट थॉट एन्ड दि कॉलोनियल वर्ल्ड ए डिस्टिक्ट डिस्कॉर्स ? (यूनाइटेड नेशन्स यूनिवर्सिटी प्रेस)
4. वही
5. वही

6. पार्थ चटर्जी ने अपनी पुस्तक नेशनलिस्ट थॉट एण्ड दि कॉलोनियल वर्ल्ड, ए डिराइवेटिव डिस्कोर्स में इस मत पर विस्तृत विचार किया है
7. पार्थ चटर्जी ने अपनी पुस्तक नेशनलिस्ट थॉट एण्ड दि कॉलोनियल वर्ल्ड, ए डिराइवेटिव डिस्कोर्स में बेनडिक्ट एन्डरसन की इस मान्यता को व्याख्यायित किया है
8. एरनेस्ट गेलनर, थॉट एन्ड चेन्ज (लन्दन विडेन फेल्ड एण्ड निकॉलस, 1964) पृष्ठ-147-78
9. कार्ल मार्क्स, द ब्रिटिश रूल इन इन्डिया कार्ल मार्क्स और एफ एनगिल्स, " द फस्ट इन्डियन वार ऑफ इन्डिपेन्डेन्स 1857-1859 (मॉस्को, फॉरेन लैंग्वेजेज, पब्लिशिंग हाउस, 1959) पृष्ठ- 20
10. आर पी दत्त, इन्डिया टुडे (बाम्बे, जी पी एच 1949), ए.आर. देसाई, सोशल बैकग्राउन्ड ऑफ इन्डियन नेशनलिज्म (बाम्बे, पॉपुलर बुक डिपो 1948), डी एन धनाग्रे, पिजेन्ट मूवमेंट इन इन्डिया (1920-1950) ओ.यू पी , 1983), बिपन चन्द्र, दि राइज एन्ड ग्रोथ ऑफ इकॉनोमिक नेशनलिज्म इन इण्डिया, पी पी एच 1966, सुमित सरकार, मार्डन इन्डिया (1885-1947) मैकमिलन, 1955, राम मोहन रॉय एन्ड दि ब्रेक विथ द पास्ट (वी सी जोशी द्वारा सम्पादित पुस्तक राम मोहन रॉय एण्ड द प्रोसेस ऑफ मॉडर्नाइजेशन इन इन्डिया) दिल्ली, विकास 1975 में
11. पार्थ चटर्जी, नेशनलिस्ट थॉट एन्ड कॉलोनियल वर्ल्ड, ए डिराइवेटिव डिस्कोर्स ? (यू0 एन0 यू0 1986) पृष्ठ- 10-17
12. वही, पृष्ठ- 20
13. सुमित सरकार, राजाराम मोहन रॉय एन्ड दि ब्रेक विथ द पास्ट (वी.सी.जोशी द्वारा सम्पादित पुस्तक राम मोहन रॉय एन्ड दि प्रोसेस ऑफ मॉडर्नाइजेशन इन इन्डिया) दिल्ली, विकास, 1975
14. अशोक सेन, ईश्वर चन्द्र विद्यासागर एन्ड हिज इल्यूसिव माइलस्टोनस, कलकत्ता, (रिद्धी), इन्डिया 1977)

15. के० एन० पनिकर का शोध पत्र कल्चर एण्ड इडियॉलजी (कन्ट्राडिक्सन इन इन्टेनेक्चुअल ट्रान्सफॉर्मेशन ऑफ कॉलोनियल सोशाइटी इन इन्डिया) इ पी डब्लू दिसम्बर-5, 1987 में प्रकाशित
16. प्रो० आर० एल० शुक्ल, आधुनिक भारत का इतिहास, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय दिल्ली, पुनर्मुद्रण 1992
17. रणजीत गुहा, सर्बोल्टर्न वाल्युम 1 (ओ यू पी ) की भूमिका में
18. वही, पृष्ठ- 3
19. वही, पृष्ठ- वही
20. वही, पृष्ठ- वही
21. वही, पृष्ठ- वही
22. वही, पृष्ठ- वही
23. वामपथी बौद्धिकों एवं इतिहासकारों के मध्य यह मत प्रचलित है
24. ज्ञानेन्द्र पाण्डेय, दि एसेन्डेन्सी ऑफ काँग्रेस इन यू पी - ए स्टडी आफ इम्परफेक्ट मोबिलाइजेशन, (ओ यू पी ) पिजेन्ट रिवोल्ट एन्ड इन्डियन नेशनलिज्म, पिजेन्ट मूवमेंट इन अवध, 1921-22, सर्बोल्टर्न स्टडी; साहिद अमीन - गाँधी एज महात्मा (सर्बोल्टर्न स्टडीज वाल्युम III, ओ यू पी में प्रकाशित)



## द्वितीय अध्याय

### हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद : एक पुनर्मूल्यांकन

पुनर्मूल्यांकन ज्ञान के क्षेत्र में एक कठिन कार्य है। किसी भी समय में मात्रात्मक एवं गुणात्मक परिवर्तन के साथ पुनर्मूल्यांकन की आवाज उठायी जाती है। पुनर्मूल्यांकन सदैव नवीन आलोक में ही सम्भव है। नवीन आलोक की प्राप्ति मात्र बौद्धिक ही नहीं एक आध्यात्मिक प्रक्रिया भी है। इसकी प्राप्ति की गतिकी अपने मूलरूप में ऐतिहासिक होती है।

हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद का पुनर्मूल्यांकन एक बृहत् कार्य है। इस शोधकार्य के सन्दर्भ में हमें इसकी आवश्यकता औपनिवेशिक काल में निर्मित हो रहे मन को समझने के लिए पड़ रही है। प्रायः हिन्दी के साहित्यकार तत्कालीन उदित हो रहे शिक्षित नये मध्य वर्ग से सम्बन्धित रहे हैं। इनमें से अधिकांशतः अंग्रेजी सरकार द्वारा भारतीय समाज में लाये गये विकास से सम्पर्क रखते हुए, प्रतिक्रिया करते हुए राष्ट्रवाद से जुड़े रहे हैं। इनकी चेतना की निर्मिति में नागर चेतना का अंश भी स्पष्टतया दिखाई पड़ता है। इसलिए हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की निर्मिति का अध्ययन तत्कालीन भारतीय राष्ट्रवाद के विभिन्न प्रतिदर्शों को समझने के लिए हमें आवश्यक प्रतीत हुआ है। जिस समय लोक सस्कृति में राष्ट्रवाद की अभिक्रिया सक्रिय थी, उसी समय शिक्षित मध्यमवर्गीय, नागर चेतना में राष्ट्रवाद का कौन सा प्रतिदर्श रूप ले रहा था, इसका आईना हिन्दी साहित्य हो सकता है क्योंकि इसी समय हिन्दी क्षेत्र में इस शिक्षित मध्य वर्ग की भाषा हिन्दी बन रही थी। इसकी चेतना स्वाभाविक रूप से हिन्दी साहित्य में दिखाई पड़ती है।

इस प्रकार इस अध्ययन में हमने हिन्दी साहित्य को शिक्षित मध्य वर्ग की चेतना को समझने के लिए एक स्रोत सामग्री के रूप में उपयोग किया है। यह अध्याय हमने मूलरूप से हिन्दी के तीन महान साहित्यकार भारतेन्दु हरिश्चन्द्र (1850-1885 ई०), प्रेमचन्द तथा यशपाल पर केन्द्रित किया है। इन तीनों के चयन का कारण यह है कि तीनों से मिलकर 1857 से लेकर 1949 तक के काल चक्र का एक नैरन्तर्य विकसित होता है। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के साहित्य से लगभग 1857 के बाद 1900 तक के ऐतिहासिक चेतना को, प्रेमचन्द के साहित्य से 1905 के बाद से 1937 तक के ऐतिहासिक चेतना को समझा जा सकता है। महान उपन्यासकार यशपाल 1937 के बाद भी सक्रिय रहते हैं। अतः इतिहास लेखन की विवशता के कारण हमने इनका चयन किया है। तीनों मूलतः गद्यकार रहे हैं। हम अत्यन्त विनम्रता पूर्वक यहाँ हिन्दी साहित्य के अन्य विधाओं का अवलोकन न कर पाने के कारण क्षमा प्रार्थी हैं।

#### औपनिवेशिक काल में हिन्दी मानसिकता के निर्माण की प्रक्रिया:

औपनिवेशिक आक्रमण ने हमारी आत्मा को विखण्डित कर दिया। वह आत्मा, वह चेतना जो हमें अपनी देशज जमीन से प्राप्त हुई थी, जिसे मुसलमान आक्रमणकारी एवं शासक भी विघटित नहीं कर पाये थे उसको 19वीं शताब्दी में अंग्रेजों ने विघटित कर दिया। सोच, विचार एवं संस्कृति के क्षेत्र में प्राचीनकाल से चली आ रही हमारी निरन्तरता को उन्होंने तोड़ा। किन्तु जैसा कि हर विघटन एवं विखण्डन के बाद कुछ नया निर्मित होता है, कुछ पुराना भी इधर-उधर पड़ा रह कर पुनः आकार लेना शुरू करता है, वैसा ही हमारी चेतना के क्षेत्र में भी हुआ।<sup>1</sup>

उपरोक्त मत को प्रो० आशीष नन्दी ने भी औपनिवेशिक काल में भारतीय मनोविज्ञान को समझने के क्रम में पाया है।<sup>2</sup> भारत में औपनिवेशिक विचार एवं संस्कृति के साथ

अनेकों विदेशी अवधारणाएँ हमारे ज्ञान एवं चिन्तन के क्षेत्र में प्रविष्ट हुईं। तार्किकता, परिपक्वता, साम्प्रदायिकता, धर्मनिरपेक्षता, पुरुषत्व की अवधारणा, प्रतियोगिता एवं प्राप्ति की अवधारणा भारतीय मानसिकता में चेतन और अचेतन ढग से औपनिवेशिक हस्तक्षेप की उपज हैं।<sup>3</sup> हमारी देशज परम्परा में ये अवधारणाएँ नहीं थी। इनके तत्त्व थे भी तो वे भारतीय सस्कृति की सम्पूर्णता के ऐसे अंश के रूप में थे जिन्हें पृथक् से एक सस्था या विचारधारा का रूप नहीं दिया जा सकता, जबकि उपरोक्त अवधारणाएँ एक वैचारिक तर्क के रूप में सम्पूर्ण पुनर्जागरणकालीन चेतना को प्रभावित करती रही। इन अवधारणाओं का हमारे सास्कृतिक व्यक्तित्व में आना अच्छा था या बुरा इस विवाद से यहाँ बचते हुए हम मात्र इतना आग्रह करना चाहेंगे कि इस कालखण्ड में हमारे शिक्षित भारतीय जन की मानसिकता का निर्माण औपनिवेशिक सास्कृतिक, बौद्धिक और दार्शनिक दबाव में हो रहा था। किन्तु भारतीय जनता के इस सर्ग की दुविधा यह थी कि यह भारतीय परम्परा से भी जड़ से जुड़ा हुआ था। द्वितीय प्रकार की दुविधा जो इस वर्ग के साथ थी कि उसे जिस उपनिवेशवाद का विरोध करना था, उसी से कई तत्वों को ग्रहण करना था। अतः इसी प्रकार के वर्ग से जुड़े होने के कारण हिन्दी के तत्कालीन साहित्यकारों में भी यह दुविधा की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है।

**औपनिवेशिक काल में राष्ट्र की अवधारणा और हिन्दी मन :**

औपनिवेशिक काल के सम्पूर्ण इतिहास का अध्ययन करने पर यह स्पष्ट होता है कि राष्ट्र की अवधारणा निरन्तर निर्मिति एवं विखण्डन की प्रक्रिया से गुजरती रही है।<sup>4</sup> कभी सम्पूर्ण राष्ट्र की व्यापक अवधारणा दिखायी पड़ती है। कभी क्षेत्र एवं धर्म से राष्ट्र को सम्बद्ध कर उसे सीमित करने की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है।<sup>5</sup> राष्ट्र एवं राष्ट्रवाद की व्यापकता एवं लघुता की ये दोनों संरचनाएँ प्रायः सग-सग, कभी अलग भी दिखायी पड़ती हैं। जैसे-जैसे राष्ट्रीय आन्दोलन आगे बढ़ता गया वैसे-वैसे उपनिवेशवादी शक्तियों द्वारा

विखण्डित करने एवं तत्कालीन मनोवैज्ञानिक कुण्ठा द्वारा स्वतः विखण्डित होने की प्रवृत्ति भी दिखायी पड़ती है। यह अनायास ही नहीं था कि 1890 ई० के बाद आसाम के चाय बागान में जाने वाले श्रमिकों के विभिन्न वर्गों, भोजपुरी, छोटा नागपुरी, बंगाली इत्यादि को अलग राष्ट्रीयता के रूप में औपनिवेशिक लेखकों द्वारा पारिभाषित किया जाने लगा। सम्पूर्ण राष्ट्रीय आन्दोलन के दौरान कई तरह की घटनाएँ इतिहास लेखन में अवधारणा का रूप ले चुकी हैं। यहाँ हम एक-एक कर हिन्दी के इन महान साहित्यकारों की रचनाओं में इन अवधारणाओं की उपस्थिति की प्रवृत्ति एवं इन साहित्यकारों के चेतन व अचेतन में इन संघटनाओं के प्रति उनके दृष्टिकोण की एक समीक्षा प्रस्तावित करते हैं।

भारतेन्दु बाबू राष्ट्र की बृहत्तर अवधारणा के समर्थक थे। उन्होंने अपने बलिया सम्भाषण 'भारत की प्रगति कैसे हो?' (1878) में भारतीय जनता की एकता पर बल दिया। उन्होंने हिन्दुओं से अपनी रुढ़ियों से मुक्त होकर, वैष्णव और शाक्त विवादों को छोड़कर, मुसलमानों को भी राष्ट्र की व्यापक धारणा में शामिलकर राष्ट्रीय समुदाय निर्मित करने का आह्वान किया। उन्होंने मुसलमानों से भी निवेदन किया कि वे विकास के मार्ग में हिन्दुओं के संग भाग लें। उन्होंने इस्लाम धर्म की रुढ़िविमुक्तता की चर्चा करते हुए कहा कि उन्हें अपने विकास के लिए हिन्दुओं से कम ही श्रम करना है।<sup>6</sup> उन्होंने उनसे अपनी राजनीतिक सर्वोच्चता की गवोंक्ति को तजकर हिन्दुओं को बराबरी के स्तर पर समझने एवं भाई जैसा व्यवहार करने का आग्रह किया।<sup>7</sup> उन्होंने इसके लिए एक मुहावरे का रचनात्मक उपयोग किया- जब घर में आग लगी हो तो घरेलू विवादों को अलग रख एक होकर आग बुझाने का प्रयास करना चाहिए।<sup>8</sup>

किन्तु राष्ट्र की निर्मिति की इस प्रक्रिया में भारतेन्दु हरिश्चन्द्र हिन्दुओं को सदैव एक ऐसे सवर्ग के रूप में देखते हैं जो राष्ट्रीय रहा है। इस स्थान से उन्होंने मुसलमानों को सदैव वंचित रखा। इस प्रकार भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के "राष्ट्र" में व्यापकता एवं सकीर्णता

का सम्मिश्रण दिखाई पड़ता है।<sup>9</sup>

प्रेमचन्द का राष्ट्र एक विकास की प्रक्रिया में निर्मित होता प्रतीत होता है। यह विकास 1917 से 1937 (गोदान एव मगलसूत्र) तक दिखाई पड़ता है। प्रेमचन्द्र की साहित्यिक रचनाओं में भारतीय राष्ट्रवाद के विभिन्न स्वरूप सुन्दर और कुरूप दोनों दिखायी पड़ते हैं। उनके भीतर उहा-पोह तब प्रारम्भ होती है जब वे आन्तरिक दमनकारियों की व्याख्या करते हैं।<sup>10</sup>

प्रेमचन्द का राष्ट्रवाद प्रारम्भ मे गांधीवादी राष्ट्रवाद से प्रभावित था। गांधी जी का ट्रस्टीशिप सिद्धांत तथा हृदय परिवर्तन की प्राविधि ने उन्हें कहीं गहरे स्तर पर प्रभावित किया था।<sup>11</sup> उनकी कहानियों एव उपन्यासों में इस प्रकार तालस्तोत्रवादी विकल्प दिखायी पड़ता है। जिसमें दमनकारी का हृदय परिवर्तित होता है और वह दमनग्रस्त के साथ भाईचारे का सम्बन्ध स्थापित करता है। किन्तु उनके बाद के साहित्य में इस दृष्टिकोण में परिवर्तन दिखाई पड़ता है। अपने लेखने के परिपक्व काल तक आते-आते विशेषतः गोदान (1935) में यह अन्तर स्पष्ट रूप से परिलक्षित होने लगता है। गोदान में दयालु मालिक एवं क्रूर मालिक दोनों को एक ही प्रकार का शोषण करते दिखाया गया है। सिर्फ शोषण की प्राविधि में अन्तर है। एक-दया दिखा-दिखाकर मीठे ढग से शोषण करता है। दूसरा-अपनी क्रूरता से भयभीत कर शोषण करता है। इससे यह ध्वनि निकलती है कि शोषक का चरित्र शोषक का ही होता है, दया एवं क्रूरता जैसी प्राविधियों से उसके मूल में परिवर्तन नहीं होता। इस प्रकार प्रेमचन्द यहाँ गांधीजी के हृदय परिवर्तन के सिद्धान्त से मुक्त होते हैं और शोषक एव शोषित का राष्ट्रवाद स्थापित करते हैं।

प्रेमचन्द के उपन्यास प्रेमाश्रम, रगभूमि, कायाकल्प (1926), कर्मभूमि तथा गोदान से राष्ट्र का एक वृहत्तर स्वरूप प्राप्त होता है। जिसमें किसान हैं, मजदूर हैं, मास्टर, वकील

इत्यादि मध्य वर्ग है, होरी एव धनिया है,<sup>12</sup> स्वतंत्रता सेनानी हैं। इस प्रकार यह राष्ट्रवाद अपनी परिधि से सिर्फ शोषकों, दलालों को निष्कासित करता है तथा ब्रितानी साम्राज्यवादियों के विरुद्ध एक व्यापक वर्ग की निर्मिति करता है। यह हिन्दुओं एव मुसलमानों की व्यापक एकता का पक्षधर है। किन्तु वे अपनी कृतियों-पूस की रात, कफन और गोदान में भारतीय समाज की विभाजित सच्चाई को भी दिखाने से मुह नहीं मोड़ते।

प्रेमचन्द के राष्ट्रवाद के मूल में एक जटिल वैचारिक संरचना कार्यरत थी, जिसके तीन मूल तत्व थे। प्रथम, व्यापक उदार एव जनतांत्रिक भावना जो कांग्रेस के विचार से प्रभावित थी। द्वितीय, स्वराज की वह भावना, जो निम्न वर्गीय जनता के स्वराज से जुड़ी हुई थी। जिसमें विद्यमान सामाजिक सम्बन्धों में आमूल परिवर्तन से कुछ भी कम प्राप्त करने की इच्छा नहीं थी। तृतीय, वह देशी स्मान की भावना थी जो पश्चिमी शासकों के जातीय एवं सांस्कृतिक आतंक का प्रतिरोध करती थी।<sup>13</sup>

राष्ट्र की यह अवधारणा यशपाल के साहित्य में ज्यादा वर्गीय, क्रान्तिकारी स्मान से परिपूर्ण एवं संघर्षगामी बनकर आता है। यशपाल के संपूर्ण साहित्य में उप निवेशवाद विरोधी वृहत्तर क्रान्तिकारी राष्ट्रवाद परिलक्षित होता है, जिसमें सम्मिलित समुदायों में विभेद की चेतना संघर्ष के क्रम में विलुप्त दिखायी पड़ती है। सभी जन एक इकाई के रूप में दिखायी पड़ते हैं।

"साम्प्रदायिकता", जिसे डॉ० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय अपने नवीन शोध प्रबंध में औपनिवेशिक ज्ञान का एक रूप कहते हैं, भारतीय इतिहास को एक औपनिवेशिक देन है। आधुनिक शोधकर्ता अवधारणा एवं संघटना दोनों रूपों में इसे औपनिवेशिक उत्पत्ति मानते हैं।<sup>14</sup> यह साम्प्रदायिकता की अवधारणा भी कही न कही राष्ट्र की व्यापक अवधारणा को विखण्डित कर रही थी। या यूँ कहें, राष्ट्र की अवधारणा को विखण्डित करने वाले तकनीकों में

‘साम्प्रदायिकता’ सर्वाधिक सशक्त तकनीक थी। इसी साम्प्रदायिकता की उत्तरकालीन उत्पत्ति हिन्दू राष्ट्रवाद, मुस्लिम राष्ट्रवाद के रूप में परिलक्षित होती है।

इस सघटना को हिन्दी साहित्यकारों ने कैसे ग्रहण किया ? इसके साथ औपनिवेशिक काल में उनका सम्बन्ध कैसा बना ? ये प्रश्न विचारणीय हैं। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने बलिया में दिए गए अपने सम्भाषण ‘भारत की प्रगति कैसे हो ?’ (1878 ई०) में देश के अधः पतन की ओर संकेत करते हुए लोगों के मध्य एकता पर बल दिया। उन्होंने एक ओर हिन्दुओं से अपनी सकीर्णताओं से मुक्त होकर शैव-वैष्णव जैसे विवादों से ऊपर उठने का आग्रह किया, वहीं उन्होंने हिन्दू-मुस्लिम एकता को स्थापित कर एक राष्ट्रीय समुदाय के निर्माण का आह्वान किया।<sup>15</sup> उन्होंने मुसलमानों से भी आग्रह किया कि वे आयेँ और विकास की धारा में हिन्दुओं के साथ जुड़ जाए। उन्होंने मुस्लिम समुदाय जो अपनी राजनीतिक सर्वोच्चता समाप्त हो जाने के कारण एक विशेष प्रकार की कुण्ठा में जी रहा था से आग्रह करते हुए कहा कि ‘यह उचित है कि हमारे मुस्लिम भाई हिन्दुओं को नीची दृष्टि से देखना बन्द करें।’ उन्हें हिन्दुओं को अपने भाई के रूप में समझना चाहिए और ऐसे कार्य नहीं करना चाहिए जिससे हिन्दुओं को कष्ट हो। जब घर में आग लगी हो तो घरेलू विवादों से मुक्त होकर आग का सामना करने चाहिए।<sup>16</sup>

उपरोक्त वक्तव्यों से इस तत्कालीन सघटना के प्रति भारतेन्दु बाबू की समवेदनशीलता, गंभीरता एवं इससे टकराने के उपाय खोजने की चेष्टा तो प्रकट होती है किन्तु अत्यन्त गहराई में जाने पर यह स्पष्ट होता है कि इस प्रतिनिधि हिन्दी मानसिकता में ‘हिन्दू’ को एक ऐसा सर्वग माना गया है, जो सदैव देश से जुड़ा है।<sup>17</sup>

भारतेन्दु बाबू भारतीय राष्ट्र की वृहत्तर एवं लघु अवधारणाओं के सम्मिश्रण को साथ लेकर चल रहे थे। इसे ‘वृत्त के भीतर वृत्त’ के रूप में समझा जा सकता है। ‘बलिया

वक्तव्य' के पूर्व भारतेन्दु बाबू राष्ट्रीय पुनर्निर्माण के लिए हिन्दू-मुस्लिम एकता पर बल देते रहे हैं। 'एकता के आह्वान के पूर्व' उन्होंने हिन्दुओं एवं मुसलमानों के मध्य आपसी समझ विकसित करने पर बल दिया। उन्होंने स्वयं भी इस दिशा में योगदान दिया। उन्होंने 1875 ई० में कुरान के कुछ भाग का हिन्दी में अनुवाद किया। उन्होंने मुहम्मद साहब, फातिमा, अली हुसैन और हसन (1884 ई०) की जीवनिया लिखी। इसका उद्देश्य इस्लाम धर्म के प्रति आदर की भावना का विकास भी था। 1876-77 ई० में उन्होंने वैष्णव सन्तों पर एक लम्बी कविता लिखी जिसमें उन्होंने कवीर, रसखान, तानसेन और पीरजादी बीबी को अन्यतम महत्व दिया और कहा "करोड़ों हिन्दू जन मुस्लिम सन्तों के लिए न्यौछावर हो सकते थे।"

किन्तु यह भारतेन्दु बाबू की चेतना का एक पक्ष था। उनकी चेतना में दूसरा पक्ष भी था, जो उनके मुगल शासन की व्याख्या में दिखायी पड़ता है। 1875 ई० में प्रिन्स ऑफ वेल्स के भारत आगमन पर उन्होंने एक कविता लिखी जिसमें उन्होंने ब्रितानियों द्वारा मुगल शासन के अन्त को शताब्दियों से चली आ रही दमन के युग की समाप्ति के रूप में देखा। इसी कविता में उन्होंने बनारस के विश्वनाथ मंदिर के बगल में मस्जिद बनने पर व्यंग भी किया।

मस्जिद लखि विसुनाथ धीग

पारे हिय जो धाव।<sup>18</sup>

उन्होंने आगे पुनः लिखा-

"जहाँ बिसेसर सोमनाथ माधव के मन्दिर

वहाँ मस्जिद बन गए होतबा अल्ला-अकबर।।"<sup>19</sup>



इसे भारतेन्दु बाबू जैसे बनारस में रहने वाले एक पारम्परिक हिन्दू के 'घाव के एहसास' के रूप में भी देखा जा सकता है।<sup>20</sup>

1877 ई० में प्रकाशित भारतेन्दु बाबू की एक कविता में पृथ्वीराज के पराजय के बाद भारत में स्थापित मुस्लिम शासन को हिन्दुओं को अनेक प्रकार से तग करने वाले, धन एवं धर्म का नाश करने वाले के रूप में देखा गया है। इसी वर्ष में प्रकाशित दूसरी कविता में मुसलमानों को मात्र एक शासक के रूप में नहीं, बल्कि धन, धर्म एवं स्त्री का हरण करने वाले के रूप में देखा गया है।<sup>21</sup>

इसी चेतना का प्रसार 1884 ई० में लिखित उनकी कविता 'बादशाह दर्पण' में दिखायी पड़ता है। जिसमें 'उस पगले हाथी का (मुस्लिम शासक) वर्णन है जिसने 'खिल रहे गुलाबों के बाग को बर्बाद कर दिया।' इसमें महमूद अलाउद्दीन, औरंगजेब, और अकबर को हाथी के रूप में रूपायित किया गया है। इसमें भारतेन्दु बाबू का कहना है कि वह अकबर एक तीव्र बुद्धि वाला दुश्मन था। उसकी चालाकी के कारण हम उसे मित्र समझते रहे हैं। पर वह ऐसा नहीं था। उसकी नीति अंग्रेजों की तरह ही गहरी मारक क्षमता वाली थी।<sup>22</sup> यहाँ भारतेन्दु बाबू अकबर के मिथक या बनी बनायी तस्वीर को विरचित भी करते हैं। 1872-75 ई० के मध्य प्रकाशित एक लेख में भारतेन्दु बाबू 'अकबर की प्रबुद्धता' के काले पक्ष को उभारने का प्रयास करते हैं।

इस प्रकार मुसलमानों के प्रति पुनर्जागरण कालीन शिक्षित मध्य वर्गीय हिन्दी मानसिकता में दो विरोधी दृष्टिकोण एक ही साथ दिखायी पड़ते हैं। यह तत्कालीन नवशिक्षित मध्य वर्ग का अन्तर्द्वन्द्व था। यह इतिहास के बारे में तत्कालीन समय के दबाव के कारण भी हो सकता है।

प्रेमचन्द बाद के समय की उपज थे। उन्होंने ज्यादा वैज्ञानिक ढंग से 'हिन्दू-मुस्लिम समस्या' को देखा। इस सघटना के प्रति उनके दृष्टिकोण के अत्यधिक वैज्ञानिक होने के कारणों में तत्कालीन समय की ऐतिहासिक परिपक्वता, उनके व्यक्तित्व की सरचना (उनका उर्दू से सम्बन्ध) तथा तत्कालीन राजनीतिक संस्कृति का महत्वपूर्ण योगदान हो सकता है। उनमें यह वैज्ञानिकता प्रारम्भ से ही नहीं थी बल्कि एक विकास की प्रक्रिया से होकर उपजी थी। यह विकास की प्रक्रिया आर्य समाज से प्रारम्भ होकर गांधीवादी मार्ग से यात्रा तय करते हुए समाजवादी विचार दृष्टि तक पहुँचती है। अतः इस वैज्ञानिकता के बावजूद उनमें भी तत्कालीन राष्ट्रवाद का अन्तर्विरोध थोड़ा-बहुत दिखायी पड़ता है। मुस्लिम समुदाय के प्रति प्रेमचन्द्र के दृष्टिकोण में अनैरन्तर्य दिखायी पड़ता है। जहाँ वे भारतीय स्वतंत्रता संग्राम में मुसलमानों को एक महत्वपूर्ण तत्व मानते हुए आदर प्रकट करते हैं वहीं वे हिन्दुओं से यह आग्रह करते हैं कि अल्पसंख्यक समुदाय का समर्थन लेने के लिए थोड़ा त्याग करें।<sup>23</sup>

उनमें भी जहाँ पश्चिमी प्रभाव का सामना करने का प्रश्न उठता है, वहाँ हिन्दू संस्कृति की प्रवृत्तियों को ही प्रतिदर्श के रूप में सामने रखने की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है। वे हिन्दू-मुस्लिम समस्या पर विचार करते हुए 1925 ई० में स्वामी श्रद्धानन्द की पुस्तक जिसमें हिन्दू मुसलमान के संघर्ष का इतिहास लिखा गया था की समीक्षा करते हुए कहते हैं कि "साम्प्रदायिक और पन्थ केन्द्रित संघर्ष हमारे भारतीय इतिहास में प्रायः होते रहे हैं। यह हिन्दुओं, जैनों, बुद्धवादियों के संघर्ष के रूप में भी अभिव्यक्त होता रहा है। यह समय संघर्ष की लम्बी परम्परा को भूल जाने का है और अतीत के उस उपयोग से बचने का है जो धार्मिक विद्वेष पैदा करे"।<sup>24</sup> इसी सन्दर्भ में वे 1933 ई० में आचार्य चतुरसेन शास्त्री द्वारा लिखित पुस्तक 'इस्लाम का विष वृक्ष' जिसमें मुसलमान शासकों द्वारा हिन्दुओं पर दमन की रचनात्मक प्रस्तुती की गयी है, पर विचार करते हुए लिखते हैं कि - सभी धर्म जब अपने उत्थान पर रहे हैं तो दमन के दोषी रहे हैं। भूत की स्मृतियों का लोगों के मध्य

घृणा फैलाने के लिए किया जाने वाला उपयोग देश को बर्बादी की तरफ ले जाएगा।<sup>25</sup> 1936 ई0 में एक मुस्लिम लेखक की वे इसलिए आलोचना करते हैं कि उसने अपनी रचना में सिर्फ मुस्लिम समुदाय का आह्वान किया है।<sup>26</sup> इस प्रकार यह आक्रमण उनका वृहत्त राष्ट्रवाद का खण्डन करने वाली प्रवृत्तियों पर था, जो उसे लघु बना रही थी। इस प्रकार उन्होंने एकता के लिए इतिहास के तथ्यों का दमन करने एव उन्हें एकता के लिए उपयोग करने में भी हिचक नहीं दिखायी।<sup>27</sup> यह भी कहा जा सकता है कि उन्होंने भूत के विश्लेषण में वर्तमान का हमेशा ध्यान दिया क्योंकि भूत हमारे वर्तमान को प्रभावित करता है।

इसी श्रृंखला में यशपाल का अध्ययन भी आवश्यक है। यशपाल का राष्ट्रवाद प्रेमचन्द के राष्ट्रवाद का ही विकासमान रूप था। ज्ञातव्य है कि यशपाल स्वयं भी राष्ट्रीय क्रान्तिकारी आन्दोलन से जुड़े हुए थे। वे भारतीय राष्ट्रवाद के अन्तःगामी सक्रिय चेतना के प्रतिनिधि तत्व थे। उनका जन्म 1904 ई0 में उस समय हुआ था, जब राष्ट्रवादी क्रान्तिकारी आन्दोलन ने, जिसे प्रायः आतंकवादी आन्दोलन कहा जाता है, भारत में संगठित रूप धारण कर लिया था। उल्लेखनीय है कि जब वे सक्रिय होकर इस आन्दोलन में आये, इसमें गुणात्मक परिवर्तन होने लगे थे। अतः यशपाल का राष्ट्रीय दृष्टिकोण 1904-1910 ई0 के राष्ट्रीय क्रान्तिकारियों के दृष्टिकोण से बहुत भिन्न था। जब वे 1938 में जेल से छूटकर बाहर आये तब तक राष्ट्रीय क्रान्तिकारी आन्दोलन की धारा समाप्त हो चुकी थी और अधिकांश क्रान्तिकारी पहले के आन्दोलन से कही सशक्त समाजवादी क्रान्तिकारी आन्दोलन की धारा में 'सम्मिलित हो गये थे'।<sup>28</sup> यशपाल भी क्रान्तिकारी आन्दोलन की इस नवीन धारा में सम्मिलित हुए, लेकिन एक राजनीतिक नेता के रूप में नहीं, बल्कि एक सशक्त लेखक के रूप में।<sup>29</sup> इस प्रकार यशपाल की वैचारिक संरचना एव मनोविज्ञान में समाजवादी दर्शन एक प्रमुख तत्व के रूप में आया। इस समाजवादी दर्शन ने यशपाल को राष्ट्र, राष्ट्रवाद एव राष्ट्रीय व्यक्ति के सम्बन्धों में एक

विकसित सुसंगठित तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण दिया। किन्तु यशपाल की वैचारिक संरचना में तत्कालीन ऐतिहासिक घटनाओं का भी महत्वपूर्ण स्थान है, जो उनके मनोविज्ञान का निर्माण कर रही थी। 1905 का बंगभंग, 1908 का तिलक को छः वर्ष का कारावास, 1910 के आसपास विकसित एवं संगठित क्रान्तिकारी आन्दोलन के प्रतिनिधि संगठन 'अनुशीलन' समिति और 'युगान्तर' का प्रभाव, 1922 के बाद का अत्यधिक सुचिंतित आतंकवाद, हिन्दुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन एसोसियेशन की स्थापना, 8 अप्रैल, 1929 ई० को केन्द्रीय विधान सभा में बम फेंकने की घटना तथा भगत सिंह एवं राजगुरु को फांसी इत्यादि ऐसी ऐतिहासिक घटनाएं थीं, जिन्होंने यशपाल की राष्ट्रवादी विचारधारा में जुड़ाव का गहरा स्वर एवं अन्तःध्वनि उत्पन्न किया था।

यशपाल गांधीवादी राष्ट्रवाद के प्रतिदर्श के विरोधी थे। अतः उनके राष्ट्रवाद में, देश, धर्म, हिन्दू-मुस्लिम सम्बन्ध के बारे में इनसे भिन्न दृष्टि कोण था। हालांकि उन पर आर्य समाज का भी प्रभाव था, क्योंकि बचपन में उनकी शिक्षा-दीक्षा आर्य समाजी प्रभाव में हुई थी।<sup>30</sup> किन्तु आर्यसमाजी से काग्रेसी, काग्रेसी से राष्ट्रवादी, क्रान्तिकारी और समाजवादी क्रान्तिकारी तक उनकी विचार यात्रा ने उनके दृष्टिकोण में सम्प्रदाय को रहने ही नहीं दिया था। उन्हें 1930 ई० में कर्तार सिंह के नाम से प्रकाशित 'बम का दर्शन' ज्यादा प्रभावित करता था।<sup>31</sup>

यशपाल की साहित्यिक कृतियों के अवगाहन से उनके 'देश' का जो स्वरूप उभरता है, वह उबलता हुआ, सशस्त्र संघर्ष से मुक्ति की कामना करता हुआ देश है। किन्तु यह उबाल सुचिन्तित, सुविचारित एवं दर्शन से युक्त था। यह क्षणिक उबाल नहीं था। उनके देश की अवधारणा गांधीवादी अवधारणा से भिन्न थी, जो गांधीवाद से उनके मोह भंग का उत्पादन थी। वे स्वयं कहते हैं " गांधीवादी आन्दोलन में भरोसा न कर सकना ही क्रान्तिकारियों को सशस्त्र क्रान्ति के प्रयत्नों की ओर ले जा रहा था।"<sup>32</sup> हिन्दू मुस्लिम एकता के वे

प्रबल समर्थक थे। उनकी राष्ट्रवादी अवधारणा में हिन्दू मुस्लिम में भेद नहीं दिखाई देता। ये दोनों इकाइयाँ एक पूर्ण इकाई में समाहित दिखायी देती हैं। इस प्रकार उनका राष्ट्रवाद, उपनिवेशवाद विरोधी वृहत्तर क्रान्तिकारी राष्ट्रवाद था, जो वैज्ञानिकता से युक्त था।

### फुट नोट्स-

1. विस्तृत व्याख्या के लिए ए.के. सरन का निबन्ध- वेस्टर्न इम्पैक्ट ऑन इण्डियन वैल्यूज, (रोमेश थापर द्वारा सम्पादित ट्राइव कास्ट एण्ड रिलीजन इन इण्डिया में सकलित, मैकमिलन इण्डिया लिमिटेड द्वारा, रिप्रिन्टेड, 1983)
2. आशीष नन्दी, द इन्टिमेट इनेमी, लॉस एण्ड रिकॉवरी ऑफ सेल्फ अन्डर कॉलोनियलिज्म, (ओ.यू.पी. 1991)
- 3 वही
4. सुधीर चन्द्र, द ऑप्रिसिव प्रेजेन्ट, लिट्रेचर एन्ड सोशल कॉन्शसनेस इन कॉलोनियल इण्डिया, (ओ.यू.पी. ) 1990, पृष्ठ 116
- 5 वही, पृष्ठ 117
6. वही, पृष्ठ 118
- 7 वही, पृष्ठ 116
8. भारतेन्दु ग्रन्थावलि, 111, 901-902
9. सुधीर चन्द्र, द ऑप्रिसिव प्रेजेन्ट, लिट्रेचर एन्ड सोशल कॉन्शसनेस इन कॉलोनियल इण्डिया, (ओ.यू.पी. 1992), पृष्ठ 127
10. गीताजलि पाण्डेय, बिटविन टू वर्ल्ड्स, एन इन्टेलेक्चुअल बायोग्राफि ऑफ प्रेमचन्द्र, मनोहर प्रकाशन नयी दिल्ली, 1989, पृष्ठ-46

11. गीताजलि पाण्डेय, बिटविन टू वर्ल्ड्स, एन इन्टेलेक्चुअल बायोग्राफि ऑफ प्रेमचन्द्र, मनोहर प्रकाशन नयी दिल्ली, 1989, पृष्ठ-46
12. प्रेमचन्द्र के उपन्यास गोदान के दो प्रतिनिधि चरित्र, जो सपूर्ण प्रेमचन्द्र साहित्य के प्रतिनिधि चरित्र बन गए
13. गीताजलि पाण्डेय, बिटविन टू वर्ल्ड्स, एन इन्टेलेक्चुअल बायोग्राफि ऑफ प्रेमचन्द्र, मनोहर प्रकाशन नयी दिल्ली, 1989, पृष्ठ-86
14. प्रो० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय, कन्स्ट्रक्शन ऑफ कम्युनलिज्म इन कॉलोनियल इन्डिया (ओ.यू पी 1990), पृष्ठ -6
15. सुधीर चन्द्र, द ऑप्रिसिव प्रेजेन्ट, लिट्रेचर एन्ड सोशल कॉन्शसनेस इन कॉलोनियल, इण्डिया, (ओ यू पी 1992), पृष्ठ 117
16. भारतेन्दु ग्रन्थावलि 111, पृष्ठ- 901-902
17. वही, पृष्ठ- वही
18. भारतेन्दु ग्रन्थावली II, पृष्ठ- 699
19. वही, पृष्ठ- 684
20. सुधीर चन्द्र, द ऑप्रिसिव प्रेजेन्ट, लिट्रेचर एन्ड सोशल कॉन्शसनेस इन कॉलोनियल, इण्डिया, पृष्ठ 120
21. भारतेन्दु ग्रन्थावली II, पृष्ठ- 764
22. वही, पृष्ठ- 315-316
23. गीताजलि पाण्डेय, बिटविन टू वर्ल्ड्स, एन इन्टेलेक्चुअल बायोग्राफि ऑफ प्रेमचन्द्र, मनोहर प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृष्ठ- 186
24. वही, पृष्ठ- वही
25. वही, पृष्ठ- वही
26. वही, पृष्ठ- वही
27. वही, पृष्ठ- 187

- 28 अयोध्या सिंह, क्रान्तिकारी यशपाल, कथा- 5, 1992, पृष्ठ-92
- 29 वही, पृष्ठ- वही
- 30 वही, पृष्ठ- 96
- 31 वही, पृष्ठ- 94
- 32 यशपाल, सिंहावलोकन, भाग 1, पृष्ठ- 14

## तृतीय अध्याय

### इतिहास लेखन और लोक संस्कृति

इतिहास लेखन में लोक संस्कृति और लोक संस्कृति में इतिहास लेखन का प्रवेश क्यों और कैसे हुआ, यह एक ऐतिहासिक सर्वेक्षण का प्रश्न है। वस्तुतः अठारहवीं शताब्दी के अन्त और उन्नीसवीं सदी के आरम्भ में जब व्यापारी, मशीनी एवं पूँजीवादी सभ्यता में 'आदमी', 'जन' का लोप होने लगा तो यूरोप के बौद्धिकों में 'जन को खोजने का रुझान बढ़ा।' इस 'लोप हो रहे जन' की खोज के लिए उन्होंने सर्वप्रथम उसकी पारम्परिक लोकप्रिय संस्कृति को खोजने का अभियान चलाया जो इस सभ्यता में लुप्त हो रही थी।

यूरोप के इस बौद्धिक वर्ग के पास इस समय तक 'लोक की अवधारणा' नहीं थी। उसने धीरे-धीरे लोक की सुगठित अवधारणा का विकास किया। लोकप्रिय संस्कृति की अवधारणा के गठन की प्रक्रिया शोधपूर्ण किन्तु उत्सुकता से भरी हुई है। 1874 ई० में जे० जी० हर्डर ने "फॉक स्लाइड" (VOLKSLIED) अर्थात् फॉक सॉंग (लोक गीत) का प्रचलन किया।<sup>1</sup> अठारहवीं शताब्दी के अन्त में लोक कथाओं के ही अर्थ में पर उससे थोड़ा भिन्न "फॉक साज" (VOLK SAGE) शब्द का जन्म हुआ। उन्नीसवीं सदी के प्रारम्भ में जोसेफ गोरेस नामक पत्रकार ने फॉक बुक (VOLKS BUCH) नामक शब्द इसके लिए प्रचलित किया। 1846 ई० में अंग्रेजी में फॉक लोर शब्द का प्रचलन हुआ। 1850 ई० में "फॉक कॉस पील (VOLKS SACHS PIEL) शब्द इसके लिए प्रयुक्त होने लगा। विभिन्न यूरोपीय देशों में इसी तरह की शब्दावलियाँ प्रयुक्त होने लगीं। स्वीडीश में फॉक वाइजर, इटालियन में कैंटी पोप लरी (CANTI POPLARI), रूसी भाषा में नरोदनी पेसनी (NARODNY PESNI), हंगरी में नेपदा लोक (NEPDALOK) का व्यवहार होने लगा।<sup>2</sup>



वस्तुतः जे० जी० हर्डर ने ही लोकप्रिय संस्कृति - कल्चर-डेस-फाक्स (KULTUR-DES-VOLKES), का प्रयोग शिक्षित संस्कृति (LEARNED CULTURE) के विरोधाभास में किया। इस बौद्धिक वर्ग ने 'जनता की लोकप्रिय संस्कृति' के सकलन का महत्वपूर्ण कार्य किया। यूरोप में लोकप्रिय संस्कृति के प्रमुख सिद्धान्तकार जे० जी० हर्डर ने यह सिद्धान्त स्थापित किया कि पुनर्जागरण के बाद के विश्व में पुरानी कविता का नैतिक प्रभाव लोकगीत में ही सुरक्षित है।<sup>3</sup> इसके दूसरे बड़े सिद्धान्तकार ग्रोम ने 'लोक प्रिय' संस्कृति की सामुदायिकता के सिद्धान्त को स्थापित किया। इन दोनों के प्रभाव में यूरोप में राष्ट्रीय लोक गीतों के सकलन पर सकलन निकलने लगे।

"कृषा दानिलोव (KRISHA DANILOV), के सम्पादन में रूसी बाइलिनी (BYLINY) और ब्लाड्स 1804 में प्रकाशित हुआ। आर्निम ब्रेटानों के प्रयासों से जर्मनी के लोक गीतों का सकलन किया गया। और 1804-1806 ई० के आस-पास यह डेस केनाबेन वुन्डर बॉर्न (DES KENA BEN WUNDER BORN), के नाम से प्रकाशित हुआ।<sup>4</sup>

भारत में इसका सकलन दो प्रवृत्तियों के कारण हुआ। भारत में कार्यरत औपनिवेशिक अधिकारियों ने शासित को जानने, समझने के उद्देश्य से इसका सकलन किया।<sup>5</sup> बीसवीं शताब्दी में कुछ राष्ट्रवादी कवियों ने अपनी संस्कृति को गौरव मण्डित करने के लिए लोक संस्कृति से सहारा लेने हेतु इसका सकलन किया।<sup>6</sup> बाद में चलकर लोक संस्कृति विद प० कृष्ण देव उपाध्याय ने लोक संस्कृति के सकलन एवं लोक परंपरा के अध्ययन का प्रयास किया।<sup>7</sup>

किन्तु लोक संस्कृति के ये देशी एवं विदेशी दोनों प्रकार के विद्वानों एवं कार्यकर्ताओं ने मात्र 'लोकप्रिय संस्कृति' के सकलन का कार्य किया। विश्लेषण का कार्य नहीं किया। लोक संस्कृति की इन विभिन्न विधाओं के भीतर क्या है ? शब्द के बाद की दुनिया अदृश्य रह

गयी। इस प्रकार लोक संस्कृति के प्रति इनकी रुचि रोमानी एव बौद्धिकों की भावमयी राष्ट्रवादी अभिरुचि बनकर रह गयी। इनसे किसी बड़े ऐतिहासिक सत्य तक पहुंचने का इन्होंने प्रयास नहीं किया।

लोक संस्कृति के विदेशी विद्वानों के बीच इनकी उपयोगी व्याख्या कर अपने नये क्रिश्चियन मूल्यों को आदिम मूल्यों से जोड़ने का प्रयास भी हुआ। किन्तु भारतीय विद्वानों के मध्य तो यह भी नहीं हुआ।

किन्तु लोक संस्कृति के कार्यकर्ताओं ने एक महत्वपूर्ण कार्य किया। इन्होंने इतिहासकारों और समाज वैज्ञानिकों के अध्ययन के लिए सामग्री उपलब्ध करा दी। जबकि यह सार सकलन लोक संस्कृति के विशाल समुद्र का मात्र एक बूद भर था। किन्तु फिर भी इससे इतिहासकारों का ध्यान उस ओर जा सका।

लोक संस्कृति वादियों की तरह यूरोप के इतिहासकारों ने भी व्यावसायिक एव औद्योगिक विकास में क्षय होते जा रहे 'आदमी', 'जन', उसकी लोकप्रिय संस्कृति तथा परम्परा की खोज आरम्भ की। स्वीडीश इतिहासकार एरिक गुस्ताव गीजर (ERIK GLUSTAV GIZERBR), ने लोकप्रिय कविताओं को लेकर इतिहास लेखन प्रारम्भ किया। उसने लोक प्रिय संस्कृति को जन इतिहास रचने में महत्वपूर्ण बताया। क्योंकि इसे पूरा जन एक आदमी के रूप में गाता है। 'सरकार का इतिहास' रचने की प्रवृत्ति से पृथक होकर 'एरिक गीजर' ने 'जन इतिहास' रचने की दिशा में प्रवृत्त होते हुए 'दि हिस्ट्री ऑफ दि स्वीडिश पीपुल' की रचना की। जबकि इसने अपनी पुस्तक का ज्यादा स्थान राजा की नीतियों का मूल्यांकन करने में गँवाया किन्तु इसने इसमें एक अलग अध्याय 'भूमि और लोग' की रचना की। यह उस समय के इतिहास लेखन में एक महत्वपूर्ण कार्य था। लोक गीतों एव लोक संस्कृति को शोध सामग्री के रूप में प्रयोग करते हुए ठीक इसी तरह का

शोध कार्य कर चेक इतिहासकार फ्रैन्टिस्क पलाकी (FRANTISHEK PALLACKY) ने 'हिस्ट्री ऑफ द चेक पीपुल' की रचना की। जुलियस मिकलेट (JULES MICHLET) जो स्वयं लोक सस्कृति के सकलन का कार्य करता था, की पुस्तक हिस्ट्री ऑफ द इंगलैण्ड 1848 ई0 में प्रकाशित हुई। इस पुस्तक का तीसरा अध्याय अत्यंत प्रसिद्ध हुआ, जो 17वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध के इंगलैण्ड को विषय बनाकर लिखा गया था। यह अध्याय लोक प्रिय बैलेडों पर आधारित था, जिसका उसने सकलन किया था।<sup>9</sup>

यूरोपीय इतिहासकारों की अभिरुचि लोकसस्कृति की ओर उनमें निहित राष्ट्रवादी भावनाओं के कारण भी हुआ। राष्ट्रवाद को एक सांस्कृतिक अवधारणा के रूप में देखते हुए इन्होंने अपनी राष्ट्रीयता की लोक सस्कृति को इतिहास का विषय बनाया।

सचमुच लोक सस्कृति के राष्ट्रवाद के विकास से जुड़ाव ने भी इतिहासकारों के मध्य इसे आकर्षण का केन्द्र बनाया। लोक गीतों के सकलन प्रायः अपनी भावना एवं प्रेरणा में राष्ट्रवादी भावों से भरे थे।

यूरोप में लोक सस्कृति के निर्धारण की प्रक्रिया आत्मनिर्धारण के आन्दोलन एवं राष्ट्रीय मुक्ति से जुड़ी रही है। इस प्रवृत्ति ने भी यूरोप के इतिहासकारों के मध्य इसे अध्ययन का विषय बनाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। फॉरिल (FARIEL) का ग्रीक लोक गीतों का सकलन 1829 ई0 में तुर्क के खिलाफ ग्रीक विद्रोह से प्रभावित था।<sup>10</sup>

शीघ्र ही नवीन एवं प्रसिद्ध इतिहासकार इवजिन वेबर ने फ्रांस के किसानों की अन्तःदुनिया में प्रवेश के लिए लोक सस्कृति के विभिन्न उपादानों को आवश्यक मानते हुए अपना अत्यन्त विद्वत्पूर्ण शोध प्रबंध 'पिजेन्ट इन फ्रेन्च मेन' प्रस्तुत किया है।<sup>11</sup>

यूँ भी लोक सस्कृति एक ऐतिहासिक सघटना है और लोक सस्कृति का विज्ञान एक ऐतिहासिक अनुशासन है।<sup>12</sup>

प्रसिद्ध सामाजिक इतिहासकार ई0 पी0 थॉम्पसन ने अपने एक अत्यन्त विद्वत्पूर्ण लेख "फॉकलोर, एन्थ्रोपोलॉजी एण्ड सोशल हिस्ट्री" में इन तीनों के अन्तः सम्बन्ध एवं अन्तः सवाद की व्याख्या करते हुए यूरोप के इतिहास में इनकी उन्नति के सकारात्मक स्वरूप एवं सीमाएँ स्पष्ट करते हुए भारत में इसकी आवश्यकता पर बल दिया है।<sup>13</sup>

एक ओर यूरोप में इतिहास लेखन में लोक सस्कृति का इतना व्यापक प्रयोग हुआ है, वहीं भारत में इस दिशा में पहल न के बराबर हुई है।

आधुनिक भारत के इतिहास के निर्माण एवं पुनर्निर्माण के लिए विभिन्न प्रयास किए गए हैं एवं अनवरत किये जा रहे हैं। इन प्रयासों के परिणामस्वरूप भारतीय इतिहास लेखन में विभिन्न पद्धतियाँ, दृष्टिकोण एवं मत विकसित हुए हैं। भारतीय इतिहास लेखन के इन विभिन्न वैचारिक सवर्गों के इतिहास लेखन में 'जन' के लोकप्रिय सस्कृति का कितना स्थान रहा है ? उन्होंने इसे कैसे ओर कितना देखा है ?

आधुनिक भारत के इतिहास के निर्माण का प्राथमिक प्रयास औपनिवेशिक विद्वानों एवं प्रशासकों लॉर्ड डफरिन, कर्जन और मिन्टो जैसे वायसरायों और भारत सचिव लॉर्ड हैमिल्टन की राजकीय घोषणा पत्रों के रूप में, बी. चिरोल रौलेट (राजद्रोह) समिति की रिपोर्ट, वर्नी लोवेट और माटेग्यू चेम्सफोर्ड की तर्क संगत प्रस्तुतियों एवं इसी पवृत्ति का विकास करते हुए पर्सिवल स्पीयर ने भारत के इतिहास की रचना की। इस ऐतिहासिक पद्धति एवं दृष्टिकोण को नया रूप देकर अनील सील<sup>14</sup> जे0 बुमफील्ड, जे0 ए0 कैलाधर<sup>15</sup> इत्यादि ने भारत के इतिहास का निर्माण का जो प्रयास किया है, उनमें लोक

संस्कृति के बारे में न कोई समझ है और न ही आधुनिक भारतीय इतिहास में गहराई की प्राप्ति के लिए लोक संस्कृति तक पहुंचने का कोई प्रयास।

आधुनिक भारत के इतिहास के निर्माण एवं पुनर्निर्माण का दूसरा महत्वपूर्ण प्रयास जिस वैचारिक संवर्ग द्वारा किया गया है उसे इतिहास के साहित्य में राष्ट्रवादी इतिहास दर्शन से सम्बोधित किया गया है। उपनिवेशवादी युग में लाला लाजपत राय, ए० सी० मजुमदार, आर० जी० प्रधान पट्टाभि सीतारमैया, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, सी० एफ० एन्ड्रयूज और गिरिजा मुखर्जी जैसे विद्वान एवं हाल में बी० आर० नन्दा, विशेश्वर प्रसाद और अमलेश त्रिपाठी के शोधकार्य आधुनिक भारत के राष्ट्रवादी इतिहास का दावा प्रस्तुत करते हैं लेकिन आश्चर्य यह है कि अपने को राष्ट्रवादी इतिहास का प्रमाणिक प्रतिनिधि मानने वाले इन विद्वानों के कार्यों में भी लोक, लोकसंस्कृति, जन और जन की संस्कृति से कोई लेना-देना नहीं है। यह कैसा राष्ट्रवादी इतिहास है, जिसमें "राष्ट्र" ही नहीं है।

अब मार्क्सवादी इतिहासकारों के कार्यों का मूल्यांकन 'जन', के 'लोक' के इतिहास रचने एवं इतिहास लेखन में लोकप्रिय संस्कृति के उपयोग के सन्दर्भ में किया जाना चाहिए।

मार्क्सवादी विद्वानों में आधुनिक भारत के इतिहास की निर्माण की नींव रजनीपाम दत्त एवं ए० आर० देसाई ने रखी। इस इतिहास लेखन का विकास बाद के काल में प्रो० विपिन चन्द्र ने मुख्य रूप से किया।<sup>16</sup> इस श्रृंखला को अग्रगति देने में के० एन० पनिकर, आर० एल० शुक्ल, सुनील सेन का प्रमुख योगदान रहा। इतिहास के इन सशोधन कर्ताओं ने कई महत्वपूर्ण कार्य किए। इन्होंने औपनिवेशिक भारत के मुख्य अन्तर्विरोध एवं रूपाकार ग्रहण कर रहे राष्ट्रवाद की प्रक्रिया को ध्यान में रखा। मार्क्सवादी इतिहास लेखन में कुछ नया एवं मौलिक कार्य करने वाले प्रो० विपिन चन्द्र एवं उनके मत के अन्य इतिहासकारों ने

राष्ट्रवाद, साम्प्रदायिकता, उपनिवेशवाद एवं भारत का स्वतंत्रता संग्राम पर कई महत्वपूर्ण कार्य प्रस्तुत किए। इन्होंने भारत के स्वतंत्रता संघर्ष का इतिहास रचने के लिए स्वतंत्रता सेनानियों के साक्षात्कार का सहारा लेने का भी प्रयास किया है। किन्तु दुःख एवं निराशा होती है कि इतिहास लेखन के श्रोत सामग्री के रूप में एवं एक दृष्टि के रूप में भी न ही इन्होंने लोक संस्कृति की ओर देखने का प्रयास किया न ही इनकी पहुंच वहाँ तक हो पायी।

इन दिनों भारतीय इतिहास लेखन में एक नयी प्रवृत्ति दिखायी पड़ रही है।<sup>17</sup> इसके प्रस्तावकों ने इसका नाम 'उपाश्रयी अध्ययन' रखा है। इस इतिहास दर्शन में पुराने, सीमित दृष्टि वाले इतिहास दर्शन की जगह, उसको स्थापित करने की बात कही गयी है जो नयी, जनोन्मुखी या उपाश्रयी दृष्टि है। इस 'इतिहास लेखन सर्ग' ने आधुनिक भारत के इतिहास को अत्यंत धनी बनाया है। विशेषकर क्षेत्रीय आन्दोलनों और कृषक एवं मजदूरों के आन्दोलनों का व्यापक स्तर पर अध्ययन कर इन्होंने भारत में सूक्ष्म स्तरीय अध्ययन को प्रोत्साहित किया है जो अब तक के निर्मित राष्ट्रवाद के ढाँचे को तोड़ने में सहायक हुआ है। किन्तु कुछेक इतिहासकारों का इन पर लगाया जाने वाला यह आरोप विचारणीय है कि "इस नए सम्प्रदाय ने जनचेतना को केन्द्र में रखकर इतिहास लेखन का वायदा किया था, लेकिन इसने अपने लिए कोई नया श्रोत नहीं तलाशा है। जिससे इनकी लोकप्रिय कल्पना को विचार शीलता मिल सके। इनके नए लेखन का आधार अभी भी वही पुराने अभिजन श्रोत है।"<sup>18</sup>

किन्तु इसी वैचारिक सर्ग के डेविड हार्डीमैन का "देवी आन्दोलन"<sup>19</sup> जिसमें उन्होंने मौखिक इतिहास लेखन की तकनीकों को अपनाया है एवं ज्ञानेन्द्र पाण्डेय का 'दि असेन्डेन्सी ऑफ कॅग्रेस इन यू0 पी0' 'दि स्टडी ऑफ इम्प्रफेक्ट मोबिलाइजेशन'<sup>20</sup> में नये श्रोतों की ओर जाने का प्रयास दिखाता है। किन्तु अपने इतिहास लेखन के सम्पूर्ण दर्शन में

लोकप्रिय संस्कृति की आवश्यकता महसूस करते हुए भी आज तक ये इतिहासकार भारत में इतिहास लेखन के इस अजस्र एव अचूक भण्डार का उपयोग क्यों नहीं कर पाये ? संभवतः निम्न वर्ग एव सामान्य जन से इनकी व्यावहारिक दूरी इसमें महत्वपूर्ण कारण रही हो। हमारी दृष्टि में इस दूरी को बनाए रखने में इनका लोक भाषाओं का ज्ञान सीमित होना, लोक संस्कृति से कोई अन्तः सम्बन्ध न होना एव कमोवेश इनके भीतर का आभिजात्य एव असुविधा से बचने की मध्यवर्गीय इच्छा ने महत्वपूर्ण भूमिका अदा की है।

ऐसा नहीं है कि भारतीय इतिहासकारों के मध्य इतिहास के सन्दर्भ में लोक संस्कृति का महत्व न समझा जा रहा हो। प्रो० नीहार रजन रे जब कहते हैं "जनता का इतिहास लोक विधाओं एव लोक धर्म इत्यादि से ही निर्मित किया जा सकता है।"<sup>21</sup> तब इतिहासकारों की सवेदनशीलता स्पष्ट होती है। डी० डी० कोशाम्बी ने प्राचीन भारत के सामाजिक और ऐतिहासिक सत्य की खोज के लिए मिथकों का उपयोग कर नया पथ प्रशस्त किया है।<sup>22</sup>

आधुनिक भारत के इतिहास के एक प्रमुख विद्वान लेखक प्रोफेसर सुमित सरकार ने अपने अत्यंत नवीन शोध पत्र में भारतीय इतिहास लेखन की इस विडम्बना को स्वीकार करते हुए लोकप्रिय संस्कृति को इतिहास लेखन की परिधि में लाने पर जोर देते हुए कहा है कि "मुझे लगता है कि हमारे 19वीं शताब्दी के उल्लेखनीय महानुभावों की विविध सामग्री - धार्मिक पुस्तकें, साहित्यिक कृतियाँ, आत्मकथाएँ, इन्डियन ऑफिस लाइब्रेरी में प्रादेशिक बोली की पुस्तिकाओं के बड़े सकलन का यदि गहराई से अध्ययन किया जाय तो अभी ऐसे खजानों का पता चल सकता है। खास तौर से यदि उन्हें पहले की धार्मिक परम्पराओं और समकालीन लोकप्रिय संस्कृति के तथ्यों के मुकाबले में आमने सामने लाया जाए।"<sup>23</sup>

नीलाद्री भट्टाचार्य ने अपने नवीन शोधपत्र 'लोक संस्कृति का एजेंडा' में लोक संस्कृति के इतिहास लेखन में उपयोग के बारे में विचार करने का प्रयास किया है।<sup>24</sup>

लाल बहादुर वर्मा ने अपनी पुस्तक "इतिहास के बारे में" में इतिहास लेखन में लोकप्रिय संस्कृति के उपयोग करने की बात उठायी है।<sup>25</sup> किन्तु ये समस्त अध्ययन 'इतिहास लेखन में लोकसंस्कृति के उपयोग' के बारे में इशारे भर हैं। लोक संस्कृति को लेकर ऐतिहासिक अवधारणाओं को जाँचने परखने एवं निर्मित करने का काम अभी अछूता एवं शेष है। लोक संस्कृति के भीतर से अवधारणाओं के विकास का काम तो अभी बिल्कुल ही हमारी पहुँच से बाहर है।

"लोक संस्कृति वादी" एवं "इतिहासकारों" के अतिरिक्त भारत में हिन्दी साहित्य के विद्वानों का भी लोक संस्कृति से सम्पर्क रहा है।<sup>26</sup> किन्तु इन्होंने भी या तो मात्र 'सकलन' का कार्य किया या उसके रूप पक्ष को समझने का कार्य। इतिहास की बात रहने भी दें तो सबसे महत्वपूर्ण कार्य हिन्दी जातीयता का निर्माण, विभिन्न लोक व्यक्तित्वों की छवियों का अध्ययन या विभिन्न लोक संस्कृतियों ढाँचों की व्याख्या, इन्होंने नहीं किया। संभवतः उनके ये कार्य इतिहासकारों के लिए उपयोगी होते।

सांस्कृतिक नृत्व शास्त्रियों ने लगातार विकसित एवं परिवर्तित होती जा रही लोक संस्कृति को देखने का जो भी थोड़ा बहुत प्रयास किया है वह 'आदिम संस्कृति' की उनकी समझ से आगे नहीं बढ़ पायी है और नितान्त अनैतिहासिक होकर रह गयी है। इन्होंने लोक संस्कारों से सम्बन्धित सवर्ग का ढाँचा और कार्य प्रणालियों के अध्ययन का निरपेक्ष प्रयास किया जो लोक परम्परा को व्यापकता में समझने में हमारी कोई मदद नहीं करता।<sup>27</sup>



लोक संस्कृति में ऐतिहासिक प्रश्नों के लिए स्थान-

इतिहास में 'समय' और 'दूरी' का, 'काल' और 'घटना' का प्रश्न प्रायः उठाया जाता है। लोक संस्कृति में 'समय' भी है, घटना भी, घटना घटने की प्रक्रिया भी, उसमें शामिल लोगो का उच्छ्वास भी (अर्थात् सम्बद्धता का प्रतिशत भी), उस पर प्रतिक्रिया और सुझाव भी। प्रबुद्ध जनों से हमारा आग्रह है कि 'समय'को मात्र तिथि न समझें। हमारे नागर बोध के समय की अवधारणा से ग्रामीण कृषक लोक में समय की अवधारणा भिन्न है। हमारे नागर बोध के पास 'समय की अवधारणा' आंग्रेजी महीनों एवं तिथियों में विभाजित है तो ग्राम बोध, कृषक चेतना के पास अपनी मौलिक समय सारिणी है जो मौसम, नक्षत्र, रंग इत्यादि से सम्बद्धित है।<sup>28</sup> लोकप्रिय संस्कृति में समय उनके अपने 'माध्यम' में मिल सकता है न कि हमारे 'माध्यम' में।

लोक संस्कृति के उपागों, लोकगीतों, लोक कहावतों, मुहावरों में घटना, घटित होने के स्थान, उसमें भाग लेने वाले लोगों का उत्साह, उस घटना की तीव्रता एवं उसके प्रभाव का स्थायित्व इत्यादि प्रश्नों के उत्तर प्रचुर रूप से विद्यमान है, शर्त यह है कि इन विखरे चित्रों को कोई जोड़ दे। समय की सूक्ष्म से सूक्ष्मतर परिवर्तनशीलता की गूँज लोक संस्कृति में होती है। वर्तमान में इतिहास लेखन के पास घटना विशेष के लिए तो अनेक श्रोत हैं लेकिन निम्न वर्गीय जनता की प्रतिक्रिया 'लोक संस्कृति' को छोड़कर और कहाँ मिल सकती है ?

"इतिहासकार लोकायनों का उपयोग इतिहास के खोये हुए ध्रुवों को जोड़ने के लिए करता है। यह इतिहास के रिक्त स्थानों की पूर्ति भी करता है।"<sup>29</sup>

भारतीय स्वतंत्रता सघर्ष जो आधुनिक भारत के इतिहास की एक महत्वपूर्ण सघटना है, उसकी अनेक छवियाँ लोक संस्कृति में विद्यमान हैं। इनके अध्ययन की दो प्रक्रियाएँ हो

सकती है- एक तो अपनी पूर्व निर्मित अवधारणा को लेकर लोक सस्कृति के पास जाया जाए तथा उसकी जन प्रामाणिकता दूढ़ी जाय। द्वितीय, लोक सस्कृति के भीतर से ही अवधारणाएँ विकसित की जाए तथा उसे पूर्व निर्मित धारणाओं से मिलाया जाये। इस प्रकार एक 'बृहत् ऐतिहासिक सत्य' को प्राप्त किया जाये। इस उप शीर्षक के अन्तर्गत मैंने भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन की कुछ पूर्व निर्मित अवधारणाओं की लोक व्याप्ति एवं लोक के भीतर उन अवधारणाओं की ऐतिहासिक परिणति देखने का प्रयास किया है। 1857 ई० के स्वतंत्रता संग्राम के अध्ययन का प्रयास अनेक शोध पद्धतियों से किया गया है। किन्तु अभी तक हम उसका उद्घाटन रूप ही निर्मित कर पाये हैं। उसका क्षेत्रीय स्वरूप क्या था ? उसमें जन जुड़ाव की गतिकी का अध्ययन कैसे होगा ? इसके सम्बन्ध में सूक्ष्म से सूक्ष्म एवं विशिष्ट जानकारी कहाँ से मिल सकती है ? मुझे लगता है कि 1857 ई० के स्वतंत्रता संग्राम का जन इतिहास रचने के लिए ये बड़े सवाल लोक सस्कृति से पूछने पर इनका उत्तर मिल सकता है।

1857 ई० के संग्राम की छवियाँ विभिन्न लोक भाषाओं के लोकायनों में मिलते हैं। अवधी, भोजपुरी, मैथिली, के लोकगीतों में इसकी विभिन्न छवियाँ विद्यमान हैं। मुझे तो प्रतीत होता है कि इन श्रोतों से 1857 के स्वतंत्रता संग्राम का समानान्तर एवं वैकल्पिक इतिहास रचने का प्रयास किया जा सकता है। यह इतिहास कितना नवीन होगा, बिना रचे कहना कठिन है।

भोजपुरी लोक सस्कृति में 1857 के गदर की व्यापक अनुगूँज विद्यमान है। भोजपुरी क्षेत्र में गदर के महान नायक बाबू कुँवर सिंह से सम्बन्धित अनेक लोकगीत मिलते हैं। अनेक कहावतें प्रचलित हैं जिन्हें क्रमवार विवेचित कर बाबू कुँवर सिंह के लिखित इतिहास के अतिरिक्त 'जन इतिहास' रचा जा सकता है।

इस गदर की अनेक उप जनान्दोलनों, अनेक जन नरिनों गिनका गजेटियर एव लिखित रिकॉर्ड्स में वर्णन नहीं है, को प्रकाश में लाया जा सकता है। 1857 के गदर में भोजपुर क्षेत्र में विभिन्न गावों की भूमिका का लोकगाथाओं में वर्णन है-

"जब बदल कुँअर दल लछमनपुर से आगे

पथ गाँव-गाँव तरनाई जागल अनुरागे

जागल बहार बा गाँव बहोरनपुर में

लच्छूटोला, बारसीघा, सारंगपुर में

सग लागल सुरेभनपुर, गउरा अगराईल

धनबाग पहरपुर के उमग में आईल

आते 'करजा' जे दादा के गुरुद्वारा

जहवाँ समाधि कवि देवराम दुलारा ।।<sup>30</sup>

(जब अग्रेजों के विरुद्ध सघर्ष का बिगुल फूँकते हुए बाबू कुँवर सिंह लछमनपुर से आगे बढ़े तो गाँव-गाँव की तरुणाई जाग उठी। बहोरनपुर, लच्छूटोला, बारसीघा, सारंगपुर, सुरेभनपुर, गउरा, करजा इत्यादि भोजपुर जनपद के गाँव विद्रोह की लहर में बह गए।)

भोजपुर में 'गदर' की चेतना फैलाने वाले 'बँसुरिया बाबा' का वर्णन किसी भी लिखित रिकॉर्ड एव इतिहास पुस्तक में नहीं है, जबकि भोजपुर की लोक चेतना में यह धारणा बैठी है कि बाबू कुँवर सिंह के गुरु एव सलाहकार बँसुरिया बाबा ही थे।<sup>31</sup> बँसुरिया बाबा का वर्णन एक भोजपुरी लोकायन में विस्तृत रूप से किया गया है-

बहुत घना दावाँ जगला बा, कई जोजन के ले परमान

सत बँसुरिया बाबा करेले, तपल - तपावल साध महान।<sup>32</sup>

इतिहास लेखन में एक स्थान और है, जहाँ लोक सस्कृति के श्रोत हमारी आवश्यकता

हैं। औपनिवेशिक गजेटियर एव सरकारी श्रोतों में जिन्हे 'डकैत', 'लुटेरे', 'बवाली', कहकर सम्बोधित किया गया है, क्या वे वास्तव में डकैत थे।<sup>33</sup>

पुन. औपनिवेशिक शासन के लिए डकैत कौन हो सकते थे ? इस सन्देहास्पद प्रश्न का उत्तर भी लोक संस्कृति में ढूँढा जा सकता है।

मैं यहाँ बहुत विस्तार में न जाकर बस एक उदाहरण प्रस्तुत कर रहा हूँ। 26 मार्च 1858 को आजमगढ़ में विद्रोहियों ने कोतवाली पर आक्रमण किया, औपनिवेशिक प्रतीकों को क्षति पहुँचायी। इस घटना में भाग लेने वालों को 'फर्दर पेपर्स रिलेटिव टू म्युटिनी इन द ईस्ट इंडीज पृष्ठ 130' (पार्लियामेन्टरी पेपर्स में संकलित) आजमगढ़ में स्थानापन्न सब असिसटेंट का लेफ्टिनेंट नाटसन के नाम एक पत्र में 'डकैत' कहा गया है, जबकि एक लोकगीत में इसी घटना की छवि देखिए-

"मत घबरइह SS... कुँअर -अमर भइया  
आजमगढ़ में चलत बा लड़इया  
किलवा लुटाई, लुटाई कोतवलिया  
मत घबरइह.. S..., कुँअर अमर भइया।"<sup>34</sup>

इस लोक गीत से स्पष्ट होता है कि भारतीय घटनाओं के लिए औपनिवेशिक सत्ताओं पर प्रश्न खड़े किए जाने चाहिए। समस्त औपनिवेशिक सत्ताओं एव निर्णयों को नये सन्दर्भ में समझने में लोक संस्कृति हमारी सहायता कर सकती है।

इसके अतिरिक्त लोक संस्कृति का अध्ययन कर हम इस महान जन सग्राम में 'नेतृत्व' एवं 'जन जुड़ाव' की समस्या को समझने की दिशा में प्रगति कर सकते हैं। विभिन्न लोक भाषाओं में 1857 ई० के गदर के दिनों के लोकप्रिय आह्वान प्रचलित हैं। इनका अध्ययन

कर हम आन्दोलन में "जन जुड़ाव के ढाचे एव प्रक्रिया को" समझ सकते हैं। भोजपुरी में प्रचलित ऐसा ही एक 'आह्वान' यहाँ उद्धृत है।

"गँव - गँव मे डुगगी बाजल, बाबू के फिरल दुहाई-

लोहा चबवाई के नेवता बा, सब साज आपन दल बादल।

बा जान गवावाई के नेवता, चूड़ी फोरवाई के नेवता

सिन्दुर पोछवाई के नेवता, बा रौंड़ कहवाई के नेवता

जेई हो हमार ते माथ देई, जेई हो हमार ते साथ देई।

बा इहाँ न मौका समझई के, बा इहाँ न मौका बूझइके

कीतो फेरौ नेवता हमार, की तो तइयार हो जूझइके।।

वीर कुँवर सिंह, लेखक उदय नारायण सिंह, प्रकाशक - शब्द पीठ, के परिशिष्ट पृष्ठ- 335।

'लोक सस्कृति' हमें भारतीय समाज में 'पुनर्जागरण' के प्रश्न को सुलझाने एव समझने में सहायता कर सकती है। औपनिवेशिक काल में लोक सस्कृति में नागर सस्कृति के समानान्तर, पर उससे थोड़ा भिन्न एव सर्वथा मौलिक जागरण की छवि लोक गीतो एव लोक कवियों की रचनाओं में प्राप्त होती है। यदि नागर सस्कृति एव अभिजात्य, शिक्षित, मध्यमवर्गीय सस्कृति में घट रही उस सघटना को पुनर्जागरण कहते हैं तो लोक सस्कृति में जागरण के इन प्रतीकों को क्या कहा जाए ? 'पुनर्जागरण' शब्द की अभी तक गढ़ी गई अवधारणा शायद ही अपने में इस अजस्र चेतना को समाहित कर पाये।

भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के नेतृत्व की कौन सी छवि जन मानस में बन रही थी ? 'जन' से उनका सम्बन्ध किस प्रकार का था और जन का किस तरह का सम्बन्ध उनसे था ? इन सारे प्रश्नों का लोक सस्कृति में उत्तर ढूँढ़ने का प्रयास किया जा सकता है।

इस प्रकार लोक संस्कृति में ऐसे अनंत स्थान हैं जिनसे हम भारतीय राष्ट्रवाद के इतिहास की पुनर्रचना कर सकते हैं।

**लोक संस्कृति पर हमारे अध्ययन की प्राविधि एवं सीमाएँ-**

‘लोक संस्कृति’ पर शोध करने के लिए इतिहास के एक शोधक के रूप में हमारे पास कोई बनी-बनाई प्राविधि नहीं है। इसका मूल कारण है कि भारतीय इतिहास लेखन में इस पर कोई सुसंगत कार्य अभी तक नहीं हुआ है। छिट-पुट कहीं-कहीं, इसके सम्बन्ध में मात्र चिन्ताएँ ही प्रकट की गयी हैं। इसके विश्लेषण एवं इसमें छुपे इतिहास के सत्यों के लिए प्राविधि के बारे में तो अभी तक न के बराबर चिन्तन हुआ है। ‘लोक संस्कृति’ और इतिहास को लेकर जो भी कार्य हुए हैं, वे पश्चिमी देशों में हुए हैं। अतः सञ्ज्ञान के क्षेत्र में हमारे समक्ष पश्चिम में विकसित प्राविधि है। यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है कि पश्चिमी प्राविधि भारतीय लोक समाज के अध्ययन के लिए कितनी प्रासंगिक हो सकती है ? भारतीय समाज जो अत्यंत जटिल है जिसके स्तरों को खोलना, रहस्यों का भेदन करना भारतीय विद्वानों के लिए कठिन होता जा रहा है, ऐसे में पश्चिमी प्राविधि कैसे हमारे लिए उपयोगी हो सकती है ? पुनः लोक संस्कृति पर काम करने के लिए उस लोक समाज की आत्मा, उसकी भाषा, उसके बिम्बों एवं प्रतीकों की व्याख्या करने की समझ आवश्यक है। अतः इसके लिए एक ‘देशज प्राविधि’ की आवश्यकता है। जो विभिन्न भारतीय ज्ञानों के अन्तः सवाद से ही संभव है।

हम इस क्षेत्र में अभी प्राविधि के विकास के दौर से गुजर रहे हैं। लोक संस्कृति के अध्ययन के लिए ऐतिहासिक भौगोलिक (Historical Geographical), ऐतिहासिक पुनर्रचना की प्राविधि, वैचारिक, मनोविश्लेषकीय, संरचनावादी, (Functional Structural) सन्दर्भवादी (Contractual) प्राविधि का उपयोग किया जा सकता है।

हमने इस अध्ययन में आवश्यकतानुसार इन समस्त प्राविधियों में से उपयोगी प्राविधियों का उपयोग किया है। वैसे मूल रूप से मैंने व्याख्यात्मक प्राविधि (Interpretative Method) का प्रयोग किया है। अपना दृष्टिकोण मैंने अन्तःनुशासनिक रखा है। आवश्यकतानुसार मुझे समाज विज्ञान, नृत्य विज्ञान की भी तकनीकों का प्रयोग करना पड़ा है। इसमें मौखिक तथा लिखित दोनों स्रोतों का मैंने उपयोग किया है।

इस प्रकार भारतीय इतिहास लेखन के पास इस सन्दर्भ में एक सुसंगत प्राविधि के अभाव में हमारी सीमाएँ स्पष्ट हैं। मौखिक स्रोतों का उपयोग इस अध्ययन में मेरी आवश्यकता भी है, मजबूरी भी। इन स्रोतों की सीमाओं को समझते हुए भी इनका उपयोग मुझे आवश्यक लगा है।

### फुट नोट्स

- 1 पीटर बर्क, पॉपुलर कल्चर इन यरली मेडिवल यूरोप, पृष्ठ- 9
2. वही, पृष्ठ- वही
3. वही, पृष्ठ- 10
4. वही, पृष्ठ- 9
5. श्री जी० ए० ग्रियर्सन का इन्डियन ऐंटिक्वेरी, इन्ही प्रवृत्तियों के प्रमाण हैं
6. प० रामनरेश त्रिपाठी का 'भोजपुरी लोकगीत' तथा ग्राम साहित्य जनपद पत्रिका, अक्टूबर, 1992, इसी प्रवृत्ति की सूचक है
7. कृष्ण देव उपाध्याय का लोक सस्कृति पर किए गए कार्य  
क लोक साहित्य की भूमिका - साहित्य भवन, 1957  
ख. भोजपुरी लोक सस्कृति- हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग

ग भोजपुरी लोकगीत - लोक सस्कृति शोध सस्थान वाराणसी

8. पीटर बर्क, पॉपुलर कल्चर इन यरली मेडिवल यूरोप, पृष्ठ- 15
9. वही, पृष्ठ- वही 15
10. वही, पृष्ठ- 22
11. सुमित सरकार, मॉडर्न इन्डिया (1885-1947), मैकमिलन इन्डिया, 1983 पृष्ठ-10
12. व्लादिमिर प्रोप, 'थ्योरि एण्ड हिस्ट्री ऑफ फॉकलोर' (अरिदुआ वाई0 और रिचर्ड पी0 मार्टिन द्वारा अनुदित और अनातोली लिबरमैन द्वारा सम्पादित) मैनचेस्टर, 1984, मैनचेस्टर यूनिवर्सिटी प्रेस पृष्ठ- 3
13. ई0 पी0 थॉम्पसन, फॉकलोर, एन्थ्रोपोलॉजी एण्ड सोशलहिस्ट्री (इन्डियन हिस्टोरिकल रिव्यू, वाल्यूम II, नम्बर 2, जनवरी 1977)
14. अनील सील, द इमर्जेन्स ऑफ इन्डियन नेशनलिज्म, कम्पटीशन एन्ड कोलावरेशन इन द लैटर नाइन्टीन्थ सेन्चुरी (कैम्ब्रिज 1968)
15. जे0 एच0 बुमफील्ड, इलिट कॅन्फलीक्ट इन ए प्लुरल सोसाइटी- ट्वेन्टीथ सेन्चुरी बंगाल (बर्कले 1968)
16. बिपन चन्द्र का अध्ययन, द राइज एण्ड ग्रोथ ऑफ इकॉनामिक नेशनलिज्म इन इन्डिया पी0 पी0 एच0 (1966)
17. रणजीत गुहा द्वारा सम्पादित सर्वॉल्टर्न स्टडीज विभिन्न जिल्दो से उभरकर आयी उपाश्रयी अध्ययन की प्रवृत्ति
18. बिपन चन्द्र, मृदुला मुखर्जी, आदित्य मुखर्जी आदि, भारत का स्वतंत्रता सघर्ष - भूमिका - पृष्ठ- 16 (हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली वि0 वि0)। इसका अग्रेजी सस्करण 'पेन्गविन' से प्रकाशित है
19. डेविड हार्डिमैन का शोध पत्र आदिवासी असर्शन इन साउथ गुजरात - देवी मूवमेंट 1922-23, रणजीत गुहा द्वारा सम्पादित सर्वॉल्टर्न स्टडीज III में सकलित
20. प्रो0 ज्ञान पाण्डेय का शोध कार्य ओ0 यू0 पी0 से प्रकाशित है जिसमें उन्होंने



1926-34 से कांग्रेस संगठन के रचनाशास्त्र एवं जन सम्बंधों का अध्ययन किया है

21. नीहार रजन रे "बंगालीर इतिहास (बंगला भाषा में), कलकत्ता 1966, (संस्करण)

लेखक समावय समिति, पृष्ठ 3।

22. देखे, डी० डी० कोशाम्बी का अध्ययन 'मिथ एण्ड रियलिटी बॉम्बे, 1962, पॉपुलर प्रकाशन'

23. सुमित सरकार, सामाजिक इतिहास, स्थिति और सभावनाएँ, साँचा, मई, 1988

24. नीलार्दी भट्टाचार्या 'लोक संस्कृति का एजेंडा' सेन्टर फॉर हिस्टोरिकल स्टडीज, जे० एन० यू० द्वारा आयोजित 'नव इतिहास' पर हुए सेमिनार में प्रस्तुत शोध पत्र

25. लाल बहादुर वर्मा "इतिहास के बारे में" प्रकाशन संस्थान दिल्ली, पृष्ठ- 17

26. इस दिशा में डॉ० उदयनारायण तिवारी द्वारा भोजपुरी कहावतों का संकलन प्रकाशित हिन्दुस्तानी, अप्रैल 1939, पृष्ठ 259-216, डॉ० धीरेन्द्र वर्मा, का इस दिशा में प्रयास द्रष्टव्य है

27. प्रमुख नृत्य शास्त्रियों में बी० एल्विन एण्ड हिवेल, साग्स ऑफ़ फॉरेस्ट, जार्ज एलेन एण्ड अनवीन, द फॉकटेल्स ऑफ़ महाकोशल, बॉम्बे, 1944 (ओ० यू० पी०) जी० ए० गैरिसन, सम भोजपुरी फॉक्सॉग्स (जे० आर० ए० एस० जिल्द- XVIII (1984), एस० सी० दुबे, द कमार्स (लखनऊ)

28. ग्रामीण लोक में क्लासिकी समय की अवधारणा पौराणिक है। जिसके अनुसार-

भगवान विष्णु को काल स्वरूप माना गया है। 15 निमेष = 1 काष्ठा, 30 काष्ठा की एक कला, तीस कला का एक मुहूर्त, तीस मुहूर्त का एक दिन रात ! उतने ही दिन-रात का दो पक्ष युक्त एक मास होता है। 6 महीने का एक अयन। दक्षिणायन और उत्तरायन दो अयन मिलकर एक वर्ष होता है

देवताओं का 12 हजार वर्षों का सत्युग, त्रेता, द्वापर और कलियुग चार युग होता है।

लोक में इस पौराणिक समय की अवधारणा की आवश्यकतानुसार उपयोग करते हुए, सामान्य लोगों ने चैत, माघ, फाल्गुन जैसे मास। हथिया, भद्रा, स्वाति नक्षत्र निर्मित कर

लिये हैं। मौखिक साक्षात्कारों से यह भी स्थापित होता है कि निरक्षर कृषक जनता घटनाओं से अप्रत्यक्ष से प्रत्यक्ष तक पहुँचने के क्रम में समय को पकड़ती हैं। यहाँ समय की सीधी अवधारणा प्राप्त हो जाने की सुविधा नहीं है •

29. डॉ0 सौमेन सेन, इन्टर डिस्पलिनरी स्प्रोच टू फॉकलोर स्टडीज नॉर्थ - ईस्टर्न हिल यूनिवर्सिटीज, जॉर्नल ऑफ सोशल साइन्सेज एण्ड हुमानिटीज (जनवरी- मार्च 1993)

30. सर्वदेव तिवारी 'राकेश' 'कालजयी कुँवर सिंह' पनरहवाँ सर्ग पृष्ठ -315, भोजपुरी अकादमी, पटना का प्रकाशन

31 ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 (1) में जगदीशपुर निवासी बाबू रामशरण सिंह के साक्षात्कार पर आधारित

32 उसी में जगदीशपुर निवासी राम उदय मिश्र के स्वर में ध्वन्याकित। सकलन-व्यक्तिगत

33. अंग्रेजों द्वारा 1871 ई0 में लागू किए गए अपराधी, जनजाति अधिनियम की परिधि में बीसवीं सदी के मध्य तक अनेक जातियों तथा जनजातियों के करीब एक करोड़ तीस लाख लोगों को समेट लिया गया और उन सबके विरुद्ध विशेष दंडादि का विधान कर दिया गया। इसका आधार यह धारणा थी कि कुछ वर्गों के लोग जन्मतः या आदतन अपराधी होते हैं और उनकी प्रवृत्ति पीढ़ी दर पीढ़ी चलती रही है। प्रायः इसमें गरीब और निम्न कोटि के घड़े करने वाले लोग थे। उदाहरणार्थ- मगहिया डोम। इस अधिनियम की धाराएँ 1897, 1911, 1924, तथा 1947 में संशोधित की गयीं और अंत में 1952 में इसे रद्द कर दिया गया। (डेंजरस कास्ट्स एण्ड ट्राइब्स, द क्रिमिनल ट्राइब्स ऐक्ट एण्ड द मगहिया डोम्स ऑफ नार्थ ईस्ट इण्डिया, याग द्वारा सम्पादित क्राइम एण्ड, क्रिमिलिटी इन ब्रिटिश इण्डिया (यूनि0 आफ ऑरिजोना प्रेस, 1945) पृष्ठ 108-27

34. ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 1 में सकलित, सकलन व्यक्तिगत

## चतुर्थ अध्याय

### रचना का काल (1857-1900 ई०)

#### लोक सजगता एवं सुखदेव भगत की संघटना का वृत्तान्त

सुखदेव भगत का जन्म माघ मास, 1840 ई० में हुआ था।<sup>1</sup> उनके पिता का नाम रामचन्द्र भगत था, किन्तु उन्हें लोग पुकार के नाम 'बगुला भगत' कहकर पुकारते थे।<sup>2</sup> वे उत्तर प्रदेश के बलिया जिले के एक छोटे से ग्राम 'धथुरी टोला'<sup>3</sup> के निवासी थे।<sup>4</sup> वे न काशी गए और न कलकत्ता, पर 11 वर्ष की उम्र से ही कवित्त कहने लगे।<sup>5</sup> उनके पिता शिव नारायणी पन्थ<sup>6</sup> को मानने वाले थे। फलतः उन्होंने भी इस लोकप्रिय पन्थ का ही पालन किया।<sup>7</sup> 17 वर्ष की उम्र से ही वे चेला मँड़ते लगे।<sup>8</sup> अर्थात् बलिया, गाजीपुर, बिहार के - शाहाबाद, छपरा, इत्यादि स्थानों में भ्रमण कर गरीब एवं पिछड़ी जाति के लोगों को उपदेश देने लगे।<sup>8</sup> उनके उपदेश सरल, सुबोध, चेतन एवं आलोचनात्मक होते थे।<sup>10</sup> वे जिन विधाओं में अपने कथ्य अभिव्यक्त करते थे, उनमें लोकोक्ति, उपदेशगीत, लोक कथाएँ एवं सम्भाषण होते थे।<sup>11</sup> उनकी भाषा भोजपुरी थी। उनके शिष्यों की समाप्त हो रही परम्परा में से कुछ अब भी जीवित हैं। उनके अधिकांश शिष्य काल-कवलित हो गए। सुखदेव भगत जाति के दुसाध थे।<sup>12</sup> उनकी मृत्यु 1899 ई० में गंगा के तट पर अवस्थित बक्सर के पास एक गाँव ईटादी में हुई।<sup>13</sup>

#### उनका काल

काल से हमारा तात्पर्य उस सामाजिक, आर्थिक और निरन्तर परिवर्तनशील घटनाओं से है, जो सुखदेव भगत के समय में निरन्तर घटित हो रही थी। वस्तुतः 1800 ई० से 1899 ई० तक का उनका 59 वर्ष का यह काल खण्ड भारत के तीव्रतर औपनिवेशिककरण

एव उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया का काल है।<sup>14</sup> इसी कालखण्ड में औपनिवेशिक नीति-निर्माताओं ने अत्यंत सुनियोजित एव आधुनिक ढंग से भारत के शोषण के कार्य को सम्पन्न किया। विकास- "शोषण के लिए" की नीति पर चलते हुए उन्होंने भारत में संचार के आधुनिक साधन रेलवे (1853), टेलिग्राफ, इत्यादि का विकास किया। इससे सम्पूर्ण भारत एक ईकाई के रूप में शनैः शनैः परिवर्तित होने लगा था।<sup>15</sup> किन्तु पूर्वी प्रदेशों में बलिया, गाजीपुर, शाहाबाद के दूरस्थ ग्रामों में इन संचार साधनों का इस काल खण्ड में तनिक भी विकास न हुआ। अतः इस क्षेत्र की जनता का इन संचार साधनों से सीधा सम्बन्ध नहीं बना, बल्कि अप्रत्यक्ष रूप से लोगों की चेतना में इन औपनिवेशिक प्रयासों के प्रति भय, आकर्षण एव लोक आलोचना की सम्मिश्रित प्रतिक्रिया प्रस्फुटित हुई।<sup>16</sup> इन क्षेत्रों के अधिकांश लोगों ने बहुत दिनों बाद रेल देखा। रेल देखकर उनके मन में प्रथम प्रतिबिम्ब 'राक्षस' का बना।<sup>17</sup>

इस समय बनारस सम्पूर्ण पूर्वी उत्तर प्रदेश एव बिहार के कुछ भाग की सामाजिक, आर्थिक, बौद्धिक राजधानी के रूप में अवस्थित था।<sup>18</sup> इसकी सांस्कृतिक हलचलें आस-पास को अवश्य ही प्रभावित करती होंगी। किन्तु इसी के साथ दूरस्थ लोक जगत का "प्रभाव के इन तन्त्रों" से कटाव एक सत्य के रूप में परिलक्षित होता है। 1857 ई० के विद्रोह ने व्यापक रूप से इस क्षेत्र को प्रभावित किया। लोकचेतना में अवस्थित औपनिवेशिक प्रयासों के प्रति आलोचना एव भय ने इस आन्दोलन में अपने को क्रियाशील किया। इसलिए डॉ० राम विलास शर्मा 1857 ई० के आन्दोलन को 'हिन्दी क्षेत्र के पुनर्जागरण का गोमुख' मानते हैं।<sup>19</sup> इस महान घटना के समय सुखदेव भगत की आयु केवल 17 वर्ष की थी, फिर भी वे घूम-घूमकर अपने शिष्यों को इस आन्दोलन में भाग लेने को उत्साहित व प्रेरित करते थे।<sup>20</sup>

इस क्षेत्र में उत्तर मध्यकाल में कस्बों और बाजारों का विकास तेजी से हुआ था।

फलतः लोकचेतना का कस्बों की चेतना के साथ सम्बन्ध पूर्व औपनिवेशिक काल में ही हो चुका था। समाज वैज्ञानिक ढंग से देखने पर इस काल खण्ड की एक विशेषता यह स्पष्ट होती है कि नागर चेतना के साथ लोक चेतना का एक सहभागी किन्तु 'आत्मनिर्भर' सम्बन्ध विकसित हुआ।

### लोक बौद्धिकता की रचना प्रक्रिया

लोक बौद्धिकता की रचना प्रक्रिया नागर बौद्धिकता की रचना प्रक्रिया से भिन्न होती है। इस सम्बन्ध में अन्तोनियों ग्राम्शी की अवधारणा है कि नागर बौद्धिकता औद्योगिक विकास के समय विकसित होती है एवं इसी के साथ इसका भाग्य जुड़ा होता है। उनमें निर्माण की योजना बनाने की स्वतः स्फूर्त पहल नहीं होती। उनकी सम्पूर्ण चेतना में जोखिम उठाने वाला (Interpreneur) और उससे सम्बन्धित जनता के बारे में विचार का हिस्सा ज्यादा होता है। इनमें सामान्य नागर बौद्धिक अधिक मानकीकृत होता है किन्तु सर्वोच्च नागर बौद्धिक अपने को औद्योगिक बौद्धिक के रूप में स्थापित करता है।<sup>21</sup>

'ग्रामीण बौद्धिक का अधिकांश भाग पारंपरिक होता है। वे देहात की जनता के ग्रामीण आधार से जुड़े होते हैं। उनका सम्बन्ध कस्बों, छोटे शहरों, पेटी बुर्जुआवर्ग से होता है। इस प्रकार का बुद्धिजीवी वर्ग ग्रामीण जनता को स्थानीय एवं राज्य प्रशासन के विभिन्न वर्गों के समीप लाता है। इस प्रकार के कार्यों के कारण उसके प्रयास जाने-अनजाने में राजनीतिक एवं सामाजिक गतिविधि हो जाते हैं। ग्रामीण बौद्धिकों (पुजारी, कानूनविद, लेखक, शिक्षक) का जीवन स्तर सामान्य कृषकों के जीवन स्तर से ऊंचा होता है।'<sup>22</sup>

ग्राम्शी के प्रति सम्पूर्ण आदर प्रकट करते हुए भी मैं यह प्रस्तावित करना चाहूंगा कि ग्राम्शी की इस अवधारणा का भारत में लोक बौद्धिकता के निर्माण की प्रक्रिया के अध्ययन

के लिए कुछ मात्रा में ही उपयोग किया जा सकता है। सुखदेव भगत के स्वरूप एवं ग्राम्शी की अवधारणा में कुछ तो सामान्यताएँ हैं यथा- उनका पारपरिक होना, किसान जनता से सम्बंध, छोटे शहरी एवं पेटिबुर्जुआ वर्ग से सम्बंध, उनके कार्यों का जाने-अनजाने राजनीतिक हो जाना, इत्यादि। किन्तु उनमें मूल भिन्नता है कि सुखदेव भगत एक उद्भूत एवं अत्यन्त पिछड़ी जाति से जुड़े हुए थे। अतः उनका जीवनस्तर सामान्य किसान से भी निम्न था। दुसाध जाति के इस बौद्धिक की बौद्धिकता की निर्माण की प्रक्रिया लोक ससार में सम्मिलित उच्च वर्गीय बुद्धिजीवी वर्ग के निर्माण की प्रक्रिया से भिन्न है। उनकी चेतना के निर्माण में तत्कालीन प्रभावी परम्परा द्वारा उनका सदियों से तिरस्कार किये जाने के कारण उसके प्रति कुण्ठा एवं कुण्ठाजनित आकर्षण एवं विरोध का स्वर सुनाई पड़ता है। जिस परम्परा के प्रति उनके मन में विरोध है, उसी के प्रति आकर्षण भी है। यह भारतीय लोक में अकूत बौद्धिकों का द्वैध है। पेटि बुर्जुआ वर्ग एवं सम्भ्रान्त वर्ग सुखदेव भगत को निम्न जाति का समझकर हेय दृष्टि से देखता था, अतः उनका सामाजिक आधार लोक में भी विशेषकर निम्न वर्ग के लोक में था। लोक बौद्धिकता एवं नागर बौद्धिकता दोनों के निर्माण के लिए सामाजिक - राजनीतिक परिवेश ब्रितानी उपनिवेशवाद ने ही उपस्थित किए। उस काल में विकासमान राष्ट्रीय आन्दोलन ने इसके निर्माण की प्रक्रिया को तीव्र किया। किन्तु दोनों में अन्तर यह है कि लोक बौद्धिकता में 'स्वतः स्फूर्तता' के तत्व ज्यादा हैं। 'स्वतः स्फूर्तता' निम्न वर्गों के इतिहास का प्रमुख चरित्र है। इस 'स्वतः स्फूर्तता' में जागरूक नेतृत्व के अनेक तत्व निहित होते हैं किन्तु उनमें कोई एक तत्व प्रभावी नहीं होता है। वस्तुतः प्रत्येक स्वतः स्फूर्त चेतना जो आन्दोलन में रूपान्तरित होती है अपने में जागरूक नेतृत्व को गुप्त ताप के रूप में छुपाये रहती है।<sup>23</sup> कुछ वर्ग इसे वस्तुनिष्ठ तकनीक के रूप में प्रयोग करते हैं। लोक चेतना में स्वतः स्फूर्तता को उनकी सहज स्वाभाविक प्रतिक्रियाओं के रूप में प्रचलित लोक मुहावरों से समझा जा सकता है।

यहाँ पर स्वतः स्फूर्तता का तात्पर्य 'निरपेक्ष स्वतः स्फूर्तता' से नहीं है। यँ भी

व्यावहारिक रूप से निरपेक्ष स्वतः स्फूर्तता असंभव है। नागर बौद्धिक का सम्बन्ध बड़े नगरों में होने एवं सूचना एवं संचार साधनों से जुड़े होने के कारण राष्ट्रीय आन्दोलन की गतिविधियों से सीधा किन्तु स्टीरियोटाइप था। लोक बौद्धिकता अत्यंत पिछड़े गावों में विकसित हो रही थी। अतः मुह से मुह, कान से कान होती हुई खबरें उन तक पहुंचती थी। परन्तु अपनी अत्यन्त संवेदन-शीलता एवं स्वतः स्फूर्तता के कारण औपनिवेशिक अनुभवों के प्रति यह वर्ग नगरीय बौद्धिकों से अत्यधिक तीव्र प्रतिक्रिया करता प्रतीत होता है। अपने सामाजिक एवं सांस्कृतिक वातावरण जनित कुछ विशिष्ट तत्वों के कारण उनका राष्ट्रीय चेतना से अधिक रचनात्मक एवं चेतना के स्तर पर अधिक सघन सम्बन्ध दृष्टिगोचर होता है।

नागर बुद्धिजीवी वर्ग में जो उपनिवेशवाद के प्रति द्वैध की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है उसे भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के राजभक्ति और राष्ट्रभक्ति के सन्दर्भ में देखा जा सकता है।<sup>24</sup> वही लोक बौद्धिकता ब्रितानी उपनिवेशवाद के प्रति विरोध की स्पष्ट दृष्टि रखती है। इसका प्रमुख कारण यह हो सकता है कि ब्रितानी उपनिवेशवाद ने प्रारम्भ से अन्त तक सर्वाधिक गावों को ही लूटा। किन्तु इस स्पष्टता की सरचना सरल न होकर अत्यंत जटिल होती है। लोक बौद्धिकता में भी द्वैध है किन्तु यह द्वैध अपनी परम्परा के प्रति लगाव एवं उसकी रुढ़ियों के विरोध का है।

किन्तु एक सामान्य लोक बुद्धिजीवी एवं एक अछूत लोक बौद्धिक में यह द्वैध थोड़ी भिन्नता के साथ विद्यमान रहती है। 'प्रभावी परम्परा' जब अछूत लोक बौद्धिक को स्वीकार ही नहीं करती तो उससे लगाव क्या होगा? यहाँ पर लगाव के स्थान पर 'आकर्षण' दिखायी पड़ता है। एक दमित चेतना स्वप्न लोक में इस आकर्षण की रचना करती है। अछूत लोक बौद्धिक इसी के साथ पहली धारा के समानान्तर- "परम्परा की

दूसरी धारा" की रचना करता है। यहाँ दूसरी धारा प्रभावी धारा से अधिक तार्किक एवं गतिशील भावों से ओत-प्रोत है। इसकी अभिव्यक्ति का माध्यम इसके प्रतीक, बिम्ब एवं कथनोपकथन अत्यधिक लोक अर्थों से पूर्ण एवं करुणा के निकट होते हैं। यह करुणा आत्मरुदन न होकर आलोचना के तत्वों से भरपूर एवं लोकशक्ति के निकट होती है।

### सुखदेव भगत का सांस्कृतिक एवं बौद्धिक रुपान्तरण

सुखदेव भगत के सांस्कृतिक एवं बौद्धिक रुपान्तरण की प्रक्रिया एवं उसके रुपान्तरण के लिए प्रभावी तत्व अब तक अध्ययन की परिधि से बाहर रहे हैं। यह रुपान्तरण की प्रक्रिया अब तक अध्ययन के परिक्षेत्र में आये पुनर्जागरण कालीन सामाजिक कार्यकर्ताओं से थोड़ा भिन्न रहा है।<sup>25</sup> क्योंकि जहाँ उनके अन्य समकालीन सामाजिक कार्यकर्ताओं एवं बुद्धिजीवियों का सम्बन्ध हिन्दू धर्म की पहली परम्परा से था, वहीं सुखदेव भगत का सम्बन्ध हिन्दू धर्म की लघु परम्परा (Little Tradition) से था। अब तक इतिहासकारों ने अपने अध्ययन का अधिकांश भाग जिन औपनिवेशिक बुद्धिजीवियों के अध्ययन में खर्च किया है, वे नागर चेतना से युक्त थे। वहीं सुखदेव भगत लोक चेतना से सम्बद्ध थे। लोक में भी सर्बण और स्वीकृत चेतना से भिन्न सुखदेव भगत निम्नवर्णीय एवं तिरस्कृत चेतना के प्रतीक थे। इसके कारण उनके सन्दर्भ में तत्कालीन औपनिवेशिक समाज में 'सघर्ष एवं सहयोग' के समीकरण भिन्न थे। उनके लिए तत्कालीन राज्य एवं समाज में अन्तर्विरोधों का ढांचा वैसा ही नहीं था, जैसा राममोहन राय एवं भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के लिए था। वैसा भी नहीं, जैसा निम्नवर्णीय किन्तु शिक्षित एवं नागर ज्योति बा फुले के लिए था। ज्ञातव्य है कि सुखदेव भगत का जन्म एक दुसाध परिवार में हुआ था, जो शिवनारायणी सम्प्रदाय को मानता था। अतः जन्म से ही उन्हें दुखों के रागों से पूरित भजन सुनने को मिले थे।<sup>26</sup> शिवनारायणी भजनों की रहस्यात्मकता ने उनकी अभिव्यक्ति की भाषा के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी।<sup>27</sup> अतः उनकी सामाजिक प्रतिक्रिया की भाषा 'लोक की लघु



परम्परा की भाषा' के ज्यादा निकट थी। उनकी वाक्य रचनाओं में रैदास, शिवनारायण जैसे भक्त सन्तों के बिम्ब निहित थे। ये बिम्ब अपनी प्रवृत्ति एवं प्रकृति में हिन्दू धर्म की लघु परम्परा की भाँति धार्मिक कम, धर्म निरपेक्ष ज्यादा थे।

तत्कालीन औपनिवेशिक समाज में सुखदेव भगत की चिन्तायें वैसी ही नहीं थीं जैसी राजाराम मोहन राय या भारतेन्दु हरिश्चन्द्र की थी। चूँकि सुखदेव भगत का सामाजिक लगाव एक अछूत, निरक्षर, लोक बौद्धिक का लगाव था। अतः शिक्षित, नागर, सवर्ण चेतना के दृष्टिकोण से उसकी भिन्नता स्वाभाविक ही है। यथा-सुखदेव भगत की चिन्ता विधवा विवाह से अधिक अशिक्षित गँवई लोगों द्वारा घर में अपनी पत्नी को लाठी से पीटने से मुक्ति की ज्यादा थी। 'दहेज विरोध' उनकी सामाजिक गतिविधि का मुख्य अंग था।<sup>29</sup> औपनिवेशिक राज के स्थानीय प्रशासन के भ्रष्टाचार एवं दमन के प्रति उन्होंने अनंत प्रतिक्रियाएँ व्यक्त की हैं, क्योंकि औपनिवेशिक राज के स्थानीय प्रशासन का सम्बन्ध ग्रामीण समुदाय के दैनिक जीवन से था।

इस प्रकार सुखदेव भगत की चिन्ताओं एवं कार्यों का तत्कालीन स्थापित पुनर्जागरण कालीन व्यक्तित्वों एवं कृतित्वों के अन्तर को समझने के लिए सुखदेव भगत के कार्यों का अध्ययन करना आवश्यक प्रतीत होता है।

### नदी पार करने का अभियान-

सुखदेव भगत पूरबी क्षेत्र में नदी पार करने के प्रबल प्रवक्ता बनकर उभरे। भारत की रुढ़िगत लोक परम्परा जो हिन्दू धर्म के बौद्धिक रुढ़ियों के प्रभाव में थी, नदी पार करने को धर्म विरुद्ध मानती थी। हलाँकि प्राचीन काल में भारतीय नदी एवं समुद्र पार जाते थे और वहाँ व्यापार भी करते थे। किन्तु मानव का अपनी शक्ति पर भरोसा जैसे-जैसे कम

हुआ और नदियों की भयावहता बढ़ी, नदी पार जाना लोक तर्कों के आधार पर निषिद्ध माना जाने लगा।<sup>30</sup> यह निषिद्धि धीरे-धीरे रुढ़ियों में परिवर्तित होने लगी और इससे ग्रामीण समुदाय शनैः शनैः व्यापार, संचार एवं आधुनिक सूचनाओं से पृथक् होता गया। सुखदेव भगत ने जब शिष्य परम्परा प्रारम्भ की तो उन्होंने मल्लाहों को ज्यादा शिष्यत्व प्रदान किया। इसके पीछे उनका तर्क था कि " मल्लाह भवसागर पार कराई, मल्लाह नदी पार कराई, मल्लाह बक्सर पहुँचाई।"<sup>31</sup> अर्थात् मल्लाह ही भवसागर पार करायेगा। मल्लाह ही नदी पार कराएगा और वही बक्सर पहुँचाएगा। इस वाग्मिता में नदी पार करने को भवसागर पार करने से जोड़कर इसके प्रति मानव लालसा को तीव्र किया गया है। इन पक्तियों में बक्सर पहुँचाने के सन्दर्भ का मैं यह अर्थ प्रस्तावित करता हूँ - चूँकि बक्सर बलिया के बाद गंगा नदी के पार है, जो उत्तर मध्य काल से ही व्यापार का विकसित केन्द्र बन गया था अतः नदी पार कराने का अभियान चलाकर विकास एवं सूचनाओं से कटे ग्रामीण समुदाय को व्यापारिक केन्द्रों से जोड़ने की अवधारणा उनके मन में रही होगी। इस अभियान में वे प्रायः एक पारम्परिक लोकगीत का प्रयोग करते थे- जिसमें एक माँ नदी से विनती करती है कि " हे नदी, मेरे बेटे को नदी पार जाने दे, नदी पार जायेगा तो नमक तेल लाएगा, यहाँ घर में मेहमान आकर बैठा है।

सुखदेव भगत अपने प्रत्येक मल्लाह शिष्य को उपदेश देते थे कि कम से कम दो लोगों को आप नदी पार कराये, इससे आप स्वयं भी भवसागर पार कर जायेंगे।"<sup>33</sup> इस प्रकार सुखदेव भगत भवसागर के प्रतीक का उपयोग कर, उसे नदी पार करने से जोड़कर, तत्कालीन औपनिवेशिक एवं रुढ़िग्रस्त ग्रामीण अंचलों को व्यापारिक केन्द्रों, शहरों एवं तत्कालीन आधुनिक सूचना केन्द्रों से जोड़ना चाहते थे। साथ ही सामन्ती रुढ़ियों में बंधे निम्नवर्गीय लोगों को व्यापारोन्मुख भी करना चाहते थे। उनकी सोच एवं दृष्टिकोण का यह भाग उस समय के ग्रामीण भारत में एक प्रगतिशील एवं विकसित पग था।

### रेल पर चढ़ने का समर्थन-

1853 ई0 में जब भारत में रेलवे का विकास हुआ तो धीरे- धीरे उसकी खबर गावों तक पहुँची। भोजपुरी लोक में बहुत दिनों बाद कुछ लोगों ने रेल देखा।"<sup>34</sup> उन लोगों ने आकर जब रेल का चित्र खींचा तो निरक्षर लोगो के मन में एक क्षण में रेल की छवि 'राक्षस' के रूप में बनी।<sup>35</sup> यहाँ 'राक्षस' का बिम्ब दो अर्थों को अभिव्यजित करता है। एक अर्थ में, रेल अपने शारीरिक रूप में राक्षस लगती है दूसरे अर्थ में, वह औपनिवेशिक सत्ता के राक्षसी चरित्र का चित्र भी खींचती है। प्रारम्भ में रेल से निरक्षर ग्रामीण डरते थे।<sup>36</sup> सुखदेव भगत ने रेल पर चढ़ने का, रेल को स्वीकार करने का समर्थन किया। वे प्रायः अपने भाषणों में एक कवित्त का उपयोग करते थे-

डर SS मत, रेल पर चढ़ SS।<sup>37</sup>

वे सम्भवत रेल की महत्ता को समझते थे- जो भारतीय लोक की जड़ता को तोड़ेगी, लोगों के व्यापार का विकास होगा, आधुनिक दुनिया से उनका सवाद भी होगा। लोक में रेल का यह समर्थन 'भारतेन्दु की राज्य भक्ति' की तरह का नहीं था। सुखदेव भगत की इसी समय की विकसित तार्किक अभिव्यक्ति एक पारम्परिक भोजपुरी लोकगीत में दिखाई पड़ता है-

'रेलवा न बैरि, जहजवा ना बैरि'

से पइसवा बैरि ना SS....,

मोर सइयाँ के बिलमावे से

पइसवा बैरि ना ..SS.." <sup>38</sup>

अर्थात् रेल हमारा विरोधी नहीं है, जहाज भी हमारा विरोधी नहीं है हमारा विरोधी तो वह पैसा है, जो हमारे पति को खींचकर बाहर ले जा रहा है।

## नारी समस्या के प्रति सुखदेव भगत का दृष्टिकोण

नारी समस्या के प्रति सुखदेव भगत के दृष्टिकोण के प्रति एक बेहतर समझ विकसित करने के लिए मुझे यह जरूरी लग रहा है कि औपनिवेशिक समाज में नारी की स्थिति और औपनिवेशिकता का नारी के प्रति दृष्टिकोण को समझा जाये।

ब्रितानी उपनिवेशवाद के आने पर भारत में आर्थिक गतिशीलता तो बढ़ी किन्तु आर्थिक विकास के क्षेत्र में कई दुर्घटनाएँ भी हुई यथा-

वीऔद्योगीकरण, हस्तशिल्प एवं ग्रामीण उद्योगों का पतन। अपने नवीन शोध अध्ययन में सूजी थारु का मानना है कि इन आर्थिक दुर्घटनाओं के कारण नारियों का व्यापक जगत जो हस्तशिल्प, ग्रामीण उद्योग इत्यादि से जुड़ा हुआ था, हाशिए पर आ गया और 'मध्य वर्गीय नारियों का एक आदरणीय वर्ग' सामने आया। समाज का काफी कुछ बहिष्कृत हुआ।<sup>39</sup> सुमन्त बनर्जी ने अपने उत्तेजक शोध में यह स्थापित किया है कि वैष्णव मार्ग जिससे भक्ति आन्दोलन जुड़ा हुआ था, ने उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य में समाज के बहिष्कृतों को सम्मान दिया।<sup>40</sup> भारत की जनगणना, बंगाल 1872 से सूचना मिलती है कि वैष्णवों ने उन सभी को गले से लगाया, जिन्हें सभी ने तिरस्कृत कर दिया था। अछूत, असहाय, रोगी, दुर्भाग्य शाली सभी। विधवा तथा परिवार से निष्कासित महिलाएँ, सभी को उन्होंने आश्रय दिया।<sup>41</sup> सुमन्त बनर्जी समकालीन दस्तावेजों से स्थापित करते हैं कि गांवों से महिलाएँ, विधवा, व्याही या अनव्याही अपने घरों को छोड़कर वैष्णव मठों में रहने जाने लगी। यहाँ की धार्मिक व्यवस्था ने उन्हें गतिविधि की स्वतंत्रता दी तथा पुरुष सम्बन्धों में भी उन्हें सीमित मात्रा में स्वतंत्रता प्रदान की। वैष्णव नारियाँ द्वार-द्वार भिक्षा मागने के लिये घूमने लगीं।<sup>42</sup> किन्तु 'आदरणीय मध्य वर्गीय महिलाओं का वर्ग जिसे 'भद्रलोक महिलाएँ'<sup>43</sup> कहा गया है, की अवधारणा, मान्यताएँ जब स्थापित हो गयीं तो पुनः सामाजिक दबाव से नारी मुक्ति का यह वैष्णव अभियान दब सा गया। नयी विकसित

आदरणीय मध्य वर्गीय नारी सामाजिक परिदृश्य पर आयी। अतः समाज सुधार आन्दोलनों का अन्तः स्वर भी बहुत कुछ गृहणी, भद्रलोक, धनी परिवारों की महिलाओं से जुड़ गया। पूर्वी उत्तर प्रदेश में चूकि पुनर्जागरण का आन्दोलन देर से पहुँचा और उसकी पहुँच भी दूरस्थ ग्रामीण महिलाओं तक न हो पायी। अतः इन क्षेत्रों में महिलाओं पर सामन्ती दबाव गतिशील रहा।

नारी समस्या के प्रति सुखदेव भगत के दृष्टिकोण में हम अन्य पुनर्जागरण कालीन सामाजिक कार्यकर्ताओं से विभेद पाते हैं। नारियों के सम्बन्ध में वे मूल और प्राथमिक समस्या दहेज को मानते थे। विधवा विवाह का प्रश्न उनके लिए महत्व की सूची में दूसरे नम्बर पर था<sup>44</sup> हालांकि बंगाल के पुनर्जागरण कालीन नेताओं के लिए विधवा विवाह महत्वपूर्ण था। जिस समाज में सुखदेव भगत कार्यरत थे दहेज उसकी प्रथम मजबूरी थी। दहेज की कुप्रथा की एक अत्यंत विकृत परिणति थी- 'बेटी बेचना'। इसमें दहेज दे मनोनुकूल वर तलाश न कर पाने की मजबूरी में पिता बूढ़े किन्तु धनी वर को अपनी बेटियाँ बेच दिया करते थे। उनकी दृष्टि में दहेज नारी को पुरुष से हीन बनाने का प्रथम प्रतीक था। उनका कहना था, 'लड़का लड़की, ई दूनों' परमात्मा के अश हवन सऽऽ, नादहेजलऽऽ, नादहेजदऽऽ।<sup>45</sup> सुखदेव भगत अपने शिष्यों को घरों में अपनी पत्नियों को न पीटने का उपदेश दिया करते थे। इस सम्बन्ध में उनका कहना था कि जैसे कुम्हड़न (एक प्रकार की जंतु जो मिट्टी का अत्यंत कलात्मक घर बना लेती है) माटी में सुन्दर घर बना ले ली, ओइसही मेहरारू भी आपन घर रच-रच के बनावली, आतु पुरुखा ओकरे घर में जाके, ओकरे के मारलऽऽ। इ महापाप ह।<sup>46</sup> अर्थात् जिस प्रकार कुम्हड़न मिट्टी से अपना घर बना लेती है, वैसे ही नारी भी रच-रचकर अपना घर बनाती है, और तुम पुरुष उसी के घर में जाकर उसी को मारते हो, यह महापाप है।

इस प्रकार नारी समस्या के प्रति उनका दृष्टिकोण ज्यादा यथार्थवादी एवं भोगे हुए

सच्चाई से सम्बन्धित था। पूरब के क्षेत्र में यों भी दहेज की समस्या विधवा विवाह से ज्यादा महत्वपूर्ण थी। हलाकि दहेज मूल्य के रूप में कम, वस्तु के रूप में ज्यादा थी।

अनमेल विवाह - इस क्षेत्र के गावों की एक भीषण नारी समस्या के रूप में औपनिवेशिक काल में विद्यमान थी। उसे भारतीय लोक में 'शिव और गउरा' (पार्वती) के मध्य अनमेल विवाह की प्रासंगिकता का मिथक रचकर स्थापित किया गया था। यों इस मिथक का विखण्डन लोक चेतना ने स्वमेव ही करना शुरू कर दिया था। भोजपुरी क्षेत्र में गाये जाने वाले एक लोकगीत में पार्वती की मा मन्दाकिनी अपना दुख इस प्रकार कहती हैं- नारद बाम्हन ने हमारी बेटी का विवाह शकर नामक बूढ़े वर से करा दिया है। यदि नारद बाम्हन मुझे मिल जाता तो मैं उसकी दाढ़ी पकड़ कर खींच लेती।<sup>47</sup> इसी प्रकार की लोकचेतना की आलोचनात्मकता को सुसगत ढंग से विकसित करते हुए सुखदेव भगत ने अनमेल विवाह के विरोध में अनेक कवित्त की रचना की.-

1. अनमेल विवाह करे मोहन सेठ आज

हे दुनिया तोहें लागे ना लाज।"<sup>48</sup>

औपनिवेशिक स्थानीय प्रशासन के भ्रष्ट आचरण के विरुद्ध सुखदेव भगत की प्रतिक्रिया-

सुखदेव भगत में सम्पूर्ण ब्रितानी उपनिवेशवाद के निर्माण के ढाचे एव तनुओं के प्रति कोई सुसगत दृष्टिकोण भले ही विकसित न हुआ हो, किन्तु औपनिवेशिक स्थानीय प्रशासन जिसका ग्रामीण जीवन से सीधा सम्बन्ध था, के प्रति उनका दृष्टिकोण बिल्कुल स्पष्ट था। वे सरकार के कर्मचारियों पर सदैव व्यंग किया करते थे।<sup>49</sup> इस सम्बन्ध में मैंने लोक में प्रचलित उनकी सात लोक कहावतों का सकलन किया है।<sup>50</sup> वे प्रायः कहा करते थे 'उजर साढ़ आईल, आ सौसे बलिया चरि गईल'<sup>51</sup> यहां 'उजर साढ़' के बिम्ब की व्याख्या आवश्यक है। साढ़ लोक मानसिकता का अत्यंत भयावह बिम्ब है। लोक व्याख्याकारों ने इसकी व्याख्या 'सर्वाधिक शोषक' के रूप को रूपायित करने वाले प्रतीक के रूप में किया

है।<sup>52</sup> यहाँ पर साठ ब्रितानी उपनिवेशवाद का ही प्रतीक है, क्योंकि उपरोक्त कहावत में इसे 'उजर' अर्थात् उजला 'गोरा' बताया गया है। एक अन्य कहावत में इस साठ को 'भुअर' बताया गया है। इस बिम्ब की व्याख्या सामन्तों के अर्थ में इसलिए नहीं किया जा सकता है क्योंकि इसके लिए 'आइल' क्रियापद का प्रयोग किया गया है। 'आइल' से यहाँ पर कही बाहर से आने वाली शक्ति की अर्थ सूचना मिलती है। उनकी एक अन्य कहावत द्रष्टव्य है-

"बटोर के ले जाई सोना-चादी

हमनी इहाँ आइल बा अग्रेजवन के आँधी।"<sup>53</sup>

अर्थ- हमारे यहाँ अग्रेजों की आधी आइ है, जो हमारे यहाँ से सोना चादी बटोर कर ले जायेगी।

ग्रामीण भारत की तत्कालीन अवस्था को समझने के लिए उनकी एक अन्य कहावत द्रष्टव्य है-

हमनी गरीबवन के चूस के

बाप बनल..S. मूस के।"<sup>54</sup>

अर्थात् हम गरीबों को चूसकर इतने मोटे हुए हैं कि मूस के पिता के सदृश दिख रहे हैं।

इस प्रकार सुखदेव भगत स्थानीय शक्ति के ढाचे के प्रति अत्यंत खीझ एवं प्रतिरोध की भावना रखते थे। जिसकी अभिव्यक्ति उनके व्यंग वाणों में होती थी। यह एक महत्वपूर्ण अवस्थिति है कि जब कोई चेतना संगठित प्रतिरोध की तैयारी कर रही हो तो उसकी प्रारम्भिक अवस्था में व्यंग एक स्वाभाविक एवं आवश्यक अस्त्र है। सुखदेव भगत जिस पूरबी लोकचेतना के प्रतीक थे वह भी इस दौर में प्रतिरोध के नये अस्त्रों का निर्माण कर रही थी, क्योंकि उसका एक महत्वपूर्ण अस्त्र 1857 के आन्दोलन के रूप में उपयोग किया जा चुका था जिसने उसे नये अस्त्रों के निर्माण का समस्त ससाधन एवं वातावरण उपस्थित

किया।

### फुट नोटस्

1. रामचरन दास द्वारा लिखित 'सुखदेव भगत की जीवनी' लोक धारा प्रकाशन, छपरा से प्रकाशित, पृष्ठ- 20
2. वही, पृष्ठ- वही
3. धधुरी टोला वलिया जिले के सुरेनपुर तहसील में अवस्थित है
4. रामचरन दास द्वारा लिखित 'सुखदेव भगत की जीवनी' लोक धारा प्रकाशन, छपरा से प्रकाशित, पृष्ठ- 4
5. वही, पृष्ठ- वही
6. वही, पृष्ठ- वही
7. वही, पृष्ठ- वही
8. वही, पृष्ठ- 5
9. वही, पृष्ठ- 11
10. उनके शिष्य रामाशकर मल्लाह का साक्षात्कार 'ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 5 में ध्वन्यांकित, सकलन- व्यक्तिगत।'
11. वही
12. रामचरन द्वारा लिखित 'सुखदेव भगत की जीवनी' लोक धारा, छपरा पृष्ठ 6
13. वही, पृष्ठ- 38
14. सुजी थारु का नवीन शोध अध्ययन, ब्रूमेन राइटिंग इन इण्डिया (ओ० यू० पी०) पृष्ठ 155
15. वही, पृष्ठ- वही



16. कृष्ण प्रसाद का 'लोक का शास्त्र' भूमिका प्रकाशन विदिशा, म० प्र०, पृष्ठ 26
17. वही, पृष्ठ- वही
- 18 वही, पृष्ठ- वही
- 19 डॉ० राम विलास शर्मा राजकमल प्रकाशन, पृष्ठ
- 20 उनके शिष्य रामाशकर मल्लाह का साक्षात्कार 'ओरल हिस्ट्री कैसेट न० 5 में ध्वन्याकित, सकलन- व्यक्तिगत ।'
21. अन्तोनियो ग्राम्शी, सेलेक्सन फ्रॉम द प्रिजन नोट बुक्स, सम्पादित, क्विन्टिन होरे इन्टरनेशनल पब्लिशर्स, दसवाँ संस्करण, 1989 पृष्ठ 165
22. वही, पृष्ठ- वही
- 23 लोक रचनाओं में, मुहावरों एवं कहावतों में लोक का राष्ट्रीय चेतना से इतना सघन सम्बन्ध दिखायी पड़ता है, इसलिए इसकी राजनीतिक अभिव्यक्ति भी अत्यंत सघन हुई है, इस सम्बंध में इतिहासकारों द्वारा कृषक आन्दोलनों पर किया गया कार्य द्रष्टव्य है। प्र० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय, द असेडेन्सी ऑफ कॉग्रेस इन यू० पी०, (ओ० यू० पी०) रणजीत गुहा, एलिमेन्ट्री आस्पेक्ट ऑफ पिजेन्ट इन्सर्जेसी इन इण्डिया (ओ० यू० पी०) और सर्वॉल्टर्न स्टडीज छः खण्ड तथा कपिल कुमार का अवध के किसान विद्रोहों पर कार्य (पिजेन्ट इन रिवोल्ट (मनोहर)
- 24 प्र० सुधीर चन्द्र का शोध पत्र लिटरेचर एण्ड चेन्जींग सोशल कॉन्शसनेस, द इण्डियन हिस्टोरिकल रिव्यू, खण्ड 6, न० 1-2
25. प्र० के० एन० पणिकर के नवीन शोधपत्र 'कल्चर एण्ड आइडियोलॉजी' कॉन्ट्रिब्यूशन इन इन्टेलेक्चुअल ट्रान्सफॉर्मेशन ऑफ कॉलोनियल सोसायटी इन इण्डिया में पुनर्जागरण कालीन सामाजिक कार्यकर्ताओं के सांस्कृतिक एवं वैचारिक परिवर्तन का अध्ययन
26. शिवनारायणी सम्प्रदाय के भजनों में निर्गुण एवं दुःख का संगीत सुनाई पड़ता है
27. सुखदेव भगत के भजनों में रहस्यात्मक बिम्ब यथा, जीव हमारा घड़ा, ओकरा के फोरे

वाला कौन ? ओरल हिस्ट्री कैसेट न० 6 में सकलित सुखदेव भगत के भजन,  
सकलन-व्यक्तिगत

28 रामचरनदास द्वारा लिखित 'सुखदेव भगत की जीवनी' लोकधारा प्रकाशन, पृष्ठ 20

29. वही, पृष्ठ- वही

30. पंडित गंगाशरण मिश्र द्वारा लिखित लोकज्ञान में पृष्ठ 34

31 सुखदेव भगत के प्रमुख शिष्य सोहनराम की स्मृतियों पर आधारित, सुखदेव भगत के  
बारे में सस्मरण कैसेट न० 7, सकलन व्यक्तिगत

32. वही, पृष्ठ- वही

"गंगा किनारे एक तिवई, गंगा से अरज करे हे

गंगा मत रोक .S, लाल के राह

पार तुहू जाय देहूँ हैं।"

33. वही, पृष्ठ- वही

34. वही, पृष्ठ- वही

35. वही, पृष्ठ- वही

36. वही, पृष्ठ- वही

37 वही, पृष्ठ- वही

38. लोकगीत और इतिहास ओरल हिस्ट्री कैसेट न० 1, सकलन व्यक्तिगत

39. सुजी थारु का 'वूमेन राइटिंग' इन इण्डिया (ओ० यू० पी०) 1990, पृष्ठ 154

40 सुमन्त बनर्जी का मार्जिनलाइजेशन ऑफ वूमेन पॉपुलर कल्चर इन नाइटिथ सेन्चुरी  
बगाल, सागरी और वैध द्वारा संपादित 'इन रिकॉस्टिंग वूमेन' में सकलित पृष्ठ 134

41. वही, पृष्ठ- वही

42. वही, पृष्ठ- वही

43. सुजीथारु 'वूमेन राइटिंग इन इण्डिया (ओ० यू० पी०) पृष्ठ 155'

44. रामचरन दास द्वारा लिखित सुखदेव भगत की जीवनी लोकधारा, पृष्ठ 3, भूमिका

45 सोहनराम का साक्षात्कार, ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 7, सकलन व्यक्तिगत

46. वही, पृष्ठ- वही

47 विधापत लोकगीतों का कैसेट- वीनस से

इसी समस्या पर भोजपुरी के प्रसिद्ध नाटककार भिखारी ठाकुर के अनेक नाटक केन्द्रित हैं

48 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 6, संकलन व्यक्तिगत

49 रामचरनदास द्वारा लिखित, सुखदेव भगत की जीवनी लोकधारा प्रकाशन, पृष्ठ 22

50 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 6, में सोहनराम का संकलन, सकलन व्यक्तिगत

51 वही, पृष्ठ- वही

52 जवाहर प्रसाद, लोक प्रतीकों की व्याख्या भोजपुर कठ- 1988 अंक 5

53 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 6, सकलन व्यक्तिगत

## पंचम अध्याय

### विरचना का काल (1900-1920)

### लोक संस्कृति में स्वीकार और बहिष्कार

### निर्धिन राम की गाथा

इस अध्याय को विरचना का काल इसलिए कहा गया है क्योंकि इस काल खण्ड में लोक में अपनी स्वयं के चेतना की विरचना की प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है। यह विरचना पूर्व निर्मित अवधारणाओं, पूर्व के निर्णयों, कृत्यों एवं क्रियाओं का भी हो सकता है। इस काल खण्ड में लोक में स्वीकार के बाद मोहभग की प्रक्रिया से गुजरता हुआ बहिष्कार की ध्वनि सुनाई पड़ती है। इतिहास के अधोलोक की इस ध्वनि को सुनने के लिए हमें अपने बौद्धिक, सस्कारगत ऊँचाई से नीचे उतर कर कान लगाकर सुनना होगा अन्यथा इस मध्दिम किन्तु इतिहास की सतत अनुगूँज को हम सुन नहीं पायेंगे। यह अध्याय इस परिकल्पना के साथ निर्धिन राम पर केन्द्रित है।

लोक में अपनी उपनिवेशविरोधी चेतना के निर्माण के प्रथम चरण में जहाँ इस विरोधी एवं विदेशी तत्व के अपने अनुभव जगत में हस्तक्षेप पर स्वतः स्फूर्त प्रतिक्रिया की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है। वहीं दूसरे चरण में वह इस हस्तक्षेप के प्रतिरोध में अपने समानार्थियों के तलाश में अपनी स्वयं की चेतना की विरचना की प्रक्रिया से गुजरता हुआ प्रतीत होता है। यह विरचना की चेतना, विज्ञान की शब्दावली में, रचना का ही एक गतिमान रूप है। या यूँ कहें रचना का ही नैरन्तर्य है।

### जीवन वृत्त:-

निर्धिनराम जाति के मोची थे। जिसे भारतीय समाज में सवर्ण शासित मनोवृत्ति द्वारा निर्मित जातियों की शब्दावली में चमार कहा गया है, महान परंपरा के सांस्कृतिक प्रभुत्व में जिसकी सामाजिक अवस्थिति अस्पृश्य की मानी गयी है तथा जिसके लिए स्थानीय भाषा में अकूत शब्द प्रचलित है। उनका जन्म 1858-1925 ई0 में शाहाबाद जिले के जनईडीह ग्राम में हुआ था।<sup>1</sup> पिता का नाम- गगाविसुन, माता- दौलतिया, भाई में अकेले। स्कूली शिक्षा न के बराबर थी किन्तु स्वाध्याय एवं रुचियों से लिखने पढ़ने की क्षमता का उन्होंने व्यापक विकास कर लिया था। इस कार्य में पिता गंगा विष्णु से उन्हें सहायता मिली थी। पुश्तैनी पेशा था जूता बनाना। गाँव में तो देशी जूता बनाते थे, 1880 में 22 वर्ष की उम्र में आसाम गये तो चाय बागान के तत्कालीन अंग्रेजी बाबुओं के लिए कुम का जूता बनाने लगे। पिता गंगा विष्णु पहले से ही आसाम में जूता व्यवसाय से जुड़े हुए थे। निर्धिन राम आसाम से गाँव लौट आए। गाँव लौटने का कारण था-- "पानी रास न आना।"<sup>2</sup>

पानी रास न आने के लोक मुहावरे का अर्थ मोटे तौर पर पर्यावरण रास न आना से जुड़ा हो सकता है। पानी रास न आने पर भी वे 10 वर्ष तक कैसे रह गए? पानी रास न आने का अर्थ भोजपुरी में 1890 ई0 के आसपास कुछ और तो नहीं था? इसके अर्थ ध्वनि में तत्कालीन अंग्रेज बाबुओं का दुर्व्यवहार भी तो कहीं शामिल नहीं था? इन सारे प्रश्नों पर उनसे सम्बन्धित जीवित लोग चुप रह जाते थे और वर्तमान में यहां पर ये सभी प्रश्न अनुत्तरित ही रह जाते हैं।

औपनिवेशिक काल में आसाम से लौटे इस गाँव के जीवित मोचियों से बात करने पर यह तथ्य स्थापित होता है कि उन्हें वहाँ गोरे साहबों के दुर्व्यवहार एवं कोड़े सहने पड़ते थे।<sup>3</sup> अमलेन्दु गुहा के अध्ययन "प्लेन्टर्स राज टू स्वराज" से भी यह तथ्य उद्घाटित होता

है कि आसाम में अंग्रेजी साहबों का व्यवहार भारतीय कर्मचारियों एवं वहाँ के जन जीवन में कार्यरत भारतीय जनों के विभिन्न सवर्गों के प्रति कितना अमानवीय एवं घृणास्पद था।

### निर्धिन राम का सांस्कृतिक सन्दर्भ:-

निर्धिन राम के लोकायत में देसी जूता बनाना, शिवनारायणी भजन गाना, अपनी स्मृतियों में अंकित रामायण की कथा को कवित्त में जोड़ जोड़ कर सुनाना सम्मिलित था। उन्होंने यहाँ आकर मॉस मछली खाना छोड़ दिया था। तुलसी की कठी धारण कर लिया था एवं ब्राम्हणी संस्कृति के अनेक पक्षों से अपना सम्बन्ध जोड़ लिया था। जब गाँव के तिवारी जी लोगों में से कोई उन्हें निर्धिन बाबा कह देता तो बहुत खुश होते, निर्धिनवा कहने पर भीतर ही भीतर आहत।<sup>4</sup> उन्हें जब भी मौका मिलता ब्रम्हटोला चले जाते और वहाँ दुआरों पर गीता रामायण पर होने वाली वार्ताओं को सुनते।<sup>5</sup> इन वृत्तान्त परक सूचनाओं से यह स्पष्ट होता है कि निर्धिन राम में तत्कालीन बड़ों की संस्कृति से जुड़ने की चाह रही होगी। बड़ों की संस्कृति से जुड़ने की आकांक्षा अपने अर्थ वलय में उनकी अछूत स्थिति से मुक्ति की भी आकांक्षा लिए हुए है। अछूतपन से मुक्ति की इस आकांक्षा ने उन्हें बड़ों की तरफ प्रस्थान के लिए बाध्य किया। और बड़ों के इसी संसर्ग ने उन्हें कांग्रेस से जोड़ा। कांग्रेसी इसलिए बने कि लोग उन्हें गाली देना छोड़ देंगे, चमार कहना छोड़ देंगे।<sup>6</sup> साथ ही उन्हें सम्मान भी मिलेगा।<sup>7</sup> इस प्रकार निर्धिन राम तत्कालीन सामाजिक सांस्कृतिक संदर्भ में चमार से भिन्न एक कांग्रेसी के रूप में एक नयी भूमिका एवं पहचान प्राप्त करने की ओर प्रवृत्त दिखायी पड़ते हैं। किन्तु भारतीय इतिहास की गतिकी में यह संभव न हो सका और अन्ततः उन्होंने 1923 ई० में 5 वर्ष बाद कांग्रेस पार्टी छोड़ दिया। यूँ उनके कांग्रेस परित्याग की घटना में असहयोग आन्दोलन की वापसी का आक्रोश भी रहा होगा। किन्तु अपनी अछूत स्थिति से मुक्ति न मिलने के दुख को उन्होंने अपनी प्रतिक्रियाओं में बार बार अभिव्यक्त किया है।<sup>8</sup> इसका कुछ उदाहरण प्रस्तुत है-

"हमनी के बेरिया निठुर भइले बनवारी ।

निठुर भइले बनवारी, निठुर भइले बनवारी ।

निठुर भइले बनवारी ।

हमनी के बेरिया निठुर भइले बनवारी ।

एहि चरन से अहिला के तरल S, सेहु गौतम के नारी

विप्र सुदामा के दरिद्र हटवल S...

मड़ई से कइल S अटारी

हमनी के बेरिया निठुर भइले बनवारी ।

हिन्दी में इन पक्तियों का भावार्थ इस प्रकार किया जा सकता है-

हमारे सदर्म में बनवारी निष्ठुर हो गये। हालाँकि उन्होंने इसी चरन से अहिल्या को मुक्ति दी जो गौतम ऋषि की नारी थी। विप्र सुदामा की गरीबी इन्होंने ही मिटाई उनकी मड़ई (कुटिया) को महल में परिवर्तित कर दिया, किन्तु हमारा जब मामला आया तो निष्ठुर हो गये। इन पक्तियों में करुणा के साथ-साथ अकूत (उत्पीड़ित-वंचित) मन में निहित पीड़ा एवं प्रतिरोध दोनों मुखर हैं।

"अकूत" प्रतिक्रिया की प्रवृत्ति और इसका अधीनस्थ संस्कृति से अन्तः सम्बन्ध

अब तक के अध्ययनों में इन सामाजिक सवर्गों के लिए "अकूत" शब्द प्रयुक्त होता रहा है। इन वर्गों को सवर्ण शासित शब्दावलि अगर अकूत संबोधन देती है तो हम नये इतिहास के निर्माण में लगे लोग भी इन्हें अकूत कहें, यह कहाँ तक उचित है। इसीलिए यहाँ हम "अकूत" शब्द को इन्वर्टेड कॉमा के मध्य रख रहे हैं। इसके लिए किसी भी सर्वग्राही शब्द के अभाव में हम उत्पीड़ित - वंचित शब्द का प्रयोग भी प्रस्तावित कर रहे हैं। दलित शब्द महाराष्ट्र के अकूतों के सम्बन्ध में प्रयुक्त हुआ है किन्तु भोजपुरी क्षेत्र के निरक्षर

उत्पीड़ित लोगों के सदर्म में यह शब्द सभी प्रवृत्तियों को उजागर करने में असमर्थ प्रतीत होता है। "अकूत" वर्गों के प्रतिक्रिया की प्रवृत्ति से सवर्ण वर्गों की प्रतिक्रिया की प्रवृत्ति भिन्न रही है। सवर्ण वर्गों की प्रतिक्रिया में जहाँ अति आत्म विश्वास, उछाह, गर्वबोध, उन्माद के तत्व पाये जाते हैं वही "अकूत" (उत्पीड़ित-वंचित) वर्गों के प्राप्त साहित्य में करुणा, दारुण, दैन्य के तत्व मिलते हैं। इन दोनों तरह के अन्तरो को भक्ति साहित्य से लेकर दोनों वर्गों में गाये जाने वाले सस्कार गीतों में देखा जा सकता है। यूँ तो करुणा एक शाश्वततत्त्व है जो दोनों सांस्कृतिक सवर्णों की अभिव्यक्तियों में प्राप्त होता है। किन्तु शिवनारायणी गीतों की करुणा एवं सवर्णघरों में गाये जाने वाले भजनों में प्राप्त करुणा में पर्याप्त विभेद स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त होता है।<sup>9</sup> यहाँ यह कहते हुए हमारा आग्रह है कि कृपया अकूत वर्गों की करुणा एवं दैन्य को आत्मदया न समझा जाय। यहाँ ये करुणा एवं दैन्य सामाजिक विभेद के कारण उत्पन्न होते हैं। अतः उनमें विभेद और विभेदों के मध्य द्वन्द्व की ध्वनियाँ सदैव गूँजती रहती हैं। ये करुणा एवं दैन्य निम्न वर्गीय चेतना में निहित प्रतिरोध का प्रथम चरण होते हैं। इस प्रकार के करुणा एवं दैन्य के क्रान्तिकारी रुपान्तरण के अनन्त उदाहरण हमारे इतिहास में निहित हैं।<sup>9</sup> इस करुणा एवं व्यथा के स्वर को चेतना के स्तर पर एक स्थायी तत्व बनाने में निम्न वर्गों में प्रचलित एवं सक्रिय अधीनस्थ सांस्कृतिक उपादानों की भूमिका का अध्ययन भी आवश्यक है। वस्तुतः "अकूत" वर्गों में (विशेषकर हरिजन में) अधीनस्थ स्वर के सांस्कृतिक उपादान प्रयुक्त होते हैं। एक अकूत बालक अपने जन्म से मृत्यु तक करुणा, वेदना एवं व्यथा की गूँजों, छन्दों, स्वरों एवं टेकों से युक्त सस्कारगीत सुनता है। अपनी इस सस्कारगत पर्यावरण में वह इन्हीं तत्वों से युक्त संवाद का माध्यम भी विकसित करता है। वह अपने प्रतिरोध की सांस्कृतिक अभिव्यक्ति के लिए भी व्यथा के तत्व का सार्थक एवं सक्षम उपयोग करता है।<sup>10</sup> वह आगे चलकर इन्हीं तत्वों को अपना क्रान्तिकारी सांस्कृतिक औजार भी बनाता है। व्यथा के नीचे तक फैली हुई जड़ों से पैदा हुआ प्रतिरोध तात्कालिक प्रतिक्रिया स्वरूप पैदा हुए प्रतिरोध से ज्यादा गम्भीर, स्थायी एवं परिवर्तनकारी होता है।<sup>11</sup> इस प्रकार अधीनस्थ संस्कृति की



करुणा एव व्यथा में भी क्रान्तिकारी परिवर्तन के लिए असीम सभावनाएं विद्यमान हैं।

अधीनस्थ संस्कृति की प्रभुत्व की संस्कृति से वाद विवाद एव संवाद का भी एक विशिष्ट चरित्र है। अन्तःसवाद के स्तर पर वह जिन प्रतीकों एव शब्दावलियों को प्रभुत्व की संस्कृति से ग्रहण करती है, अपने ढग से टोन के स्तर पर परिवर्तित कर देती है। यथा प्रभुत्व की संस्कृति का "गुरु" चमारों के मध्य "गुरुआ" हो जाता है।<sup>12</sup> उनके गुरु के समक्ष वे अपने गुरुआ को रखते हैं। गुरु और गुरुआ शब्द की संस्कृतनिष्ठता और अपभ्रंशपन के अन्तर तथा दोनों के ध्वनिनाद से ही दोनों की वर्गीय स्थिति स्पष्ट हो जाती है।

अधीनस्थ संस्कृति के रचनात्मक रूपों (लोक गीतों, कथक्कड़ियों) में निहित रहस्यमयता की तार्किक और बौद्धिक व्याख्या भी हमें नये निष्कर्षों तक ले जाती है। अधीनस्थों की संस्कृति को प्रभुत्व की संस्कृति द्वारा उपस्थित किए गए चुनौती के सन्दर्भ में देखा जाना चाहिए। इसके लिए प्रायः वह करुणा, वेदना, व्यथा तथा रहस्यात्मकता के रूप का इस्तेमाल करती है। इतिहास के अधोलोक की यह रहस्यात्मकता प्रभुता की संस्कृति से उसके मुकाबले की एक तकनीक है जो तत्कालीन सामाजिक ढांचों में उनकी सामाजिक स्थिति से ही पैदा होती है। प्रभुता की संस्कृति के अनेक प्रश्नों का उत्तर वह रहस्य में ले जाकर देती है। रहस्य की भाषा में ही उसके अनेक तर्कों के समानान्तर वह नये तर्क खड़ा करती है। यहाँ रहस्य में जाना प्रभुता के सांस्कृतिक आतंक में उसकी आवश्यकता भी है और मजबूरी भी। इस सांस्कृतिक दिशा में बौद्धिकता एव ज्ञान के देश से निष्कासित इस निम्न वर्ग की रचनात्मक बिम्ब योजना एव प्रतीकात्मकता देखकर कोई भी मुग्ध हो सकता है।<sup>13</sup> यह हमारे भीतर एक नये तरह की सौन्दर्य चेतना को पैदा करती है। निर्धिन राम में भी यह प्रवृत्ति दिखाई पड़ती है। वे अपने रामायण में कई बार अत्यंत रहस्यात्मक वृत्तों की रचना करने लगते हैं।

निर्धिन राम की चेतना इसी अधीनस्थ सस्कृति की उपज है। उनकी स्मृति में ये सम्पूर्ण गूज, धुन, छन्द, राग एवं शब्दावलियाँ गूज रही होंगी। जिन्हें उन्होंने बचपन में सुना था और इन्हीं सांस्कृतिक उपादानों से उन्होंने अपनी अभिव्यक्ति का माध्यम भी विकसित किया। निर्धिन राम के सांस्कृतिक संस्कार की अधीनता को समझने के लिए यहाँ हम एक उदाहरण प्रस्तुत कर रहे हैं। वे अपने रामायण में अपनी चेतना को व्यक्त करने के लिए हेदव, विधना, विधाता, डिहवार, प्रभु संबोधनों का इस्तेमाल ज्यादा करते हैं। हे राम, हे भगवान, हे कृष्ण, हे हनुमान जैसे प्रायः महान परम्परा में प्रयुक्त होने वाले सम्बोधनों का प्रयोग न के बराबर करते हैं। हालाँकि महान परम्परा और अधीनस्थ परम्परा में अन्तःसवाद सतत क्रियाशील रहता है, इसका ऐसा विभाजन सम्भव नहीं फिर भी उनकी शब्दावलियाँ और रूपक शिवनारायणी और रैदासी भजनो से उभरे हैं। वे बार बार करम का फूटना, करम का छोटा होना को सम्पूर्ण कष्ट के कारण के रूप में प्रस्तुत करते हैं। इससे अधीनस्थ सस्कृति के मनोविज्ञान को समझा जा सकता है। इस सम्पूर्ण सांस्कृतिक सदर्थ और सरचना को समझे बिना निर्धिन राम की प्रतिक्रियाओं का अध्ययन करने से गलत निष्कर्ष पर पहुँचने की सभावना व्याप्त है। निर्धिन राम की प्रतिक्रियाओं का अध्ययन करने के लिए हमारे पास दो प्रमुख श्रोत हैं-

प्रथम - अपने क्षेत्रीय अध्ययनों के दौरान प्राप्त निर्धिन राम द्वारा लिखित रामायण की अप्रकाशित पाडुलिपि।<sup>14</sup>

द्वितीय- निर्धिन राम के सम्बन्धियों एवं उनके जीवन काल में उनसे जुड़े लोगों का ध्वन्यांकित साक्षात्कार।

**निर्धिन राम का रामायण:**

निर्धिन राम का रामायण वस्तुतः रामायण नहीं है न अपने विषय वस्तु में, न ही अपने

रचनात्मक स्वरूप में इसे रामायण कहा जा सकता है। अब तक रामायण के जितने भी अभिजन एव लोकरूप<sup>15</sup> विद्यमान हैं उनकी परम्परा में इसे कहाँ रखा जाय ? यह एक विचारणीय प्रश्न है। इसमें न तो रामचरित मानस की तरह सटीक चौपाइयाँ एव दोहा छन्दों का प्रयोग किया गया है। न ही पूरी कथा राम केन्द्रित है। अन्य रामायणों से इसका साम्य दो कारणों से नहीं बैठता। एक तो यह पूरी कथा एक नायक पर केन्द्रित नहीं है। दूसरे इसमें धुन, लय, चौपाइयों के एक रेखीय विकास के अनुशासन का निर्वाह नहीं किया गया है। पुनः इसमें कोई एक कथा है भी नहीं। फिर इसे भोजपुरी लोक चेतना में रामायण क्यों कहा जाता है ? वस्तुतः लोक वार्ताओं में किसी भी मोटे ग्रन्थ के लिए एक प्रतीकात्मक शब्द के रूप में "रामायण" का प्रयोग किया जाता है। इसके अधिकांश भाग में चौपाइयों के छन्द में तुक्कड़ियाँ जोड़ी गयी हैं जो गाने पर रामचरित मानस की चौपाइयों जैसा ही प्रभाव पैदा करती हैं। अपने मूल रूप में यह ग्रन्थ अव्यवस्थित छन्दों - तुक्कड़ियों, कुछ मुहावरों इत्यादि को समाहित किए हुए हैं। इसमें कई जगह गद्य के रूप में बातें कही गयी हैं। लिखते - लिखते अपने रौ में बहकर लेखक अपनी जीवनी, अपना दुख भी लिखने लगता है। कही कही वह राम का सबोधन करता है, कहीं कही वह रैदास से बातें करने लगता है। इस प्रकार अपने ढाँचे में यह ग्रन्थ एक अकूत मन की स्वतः स्फूर्त अभिव्यक्ति के रूप में दिखायी पड़ता है। कहीं-कहीं वह लाट साहब के बारे में लिखने लगता है तो कहीं अपने पिता के बारे में।

राम से सम्बन्धित कुछ पदों का स्वरूप देखें-

राम राम हम राम पुकारी। हम पर विपत पड़ी बड़ भारी।

राम नाम गुन बरनै लागा। आपन हिया के दुख भागा।

गांधी के सम्बन्ध में एक पद देखें-

"गांधी में गुन बहुत है सदा लीजै नाम

दीन दुख दरिद्र भगावै और बनावै काम"

आगे गाँधी का एक चित्रात्मक छन्द देखें-

"हाथ में लाठी सोहे कण्ठ में पुकार ।

हो मेरे गाँधी कैसे मैं भव करूँगा पार ।।

राम से सम्बंधित कुछ और छन्द दृष्टव्य हैं-

राम संग मैं सोहऊँ कैसे । सागर बीच कमल हो जैसे

"सुनभइल. S, सुनभइल S, सुगना बिन बगिया सुन भइल. S,

उड़के गईल राम बिन सुगना, न जाने देव कहाँ रखिहैं ।"

"एही दुनियाँ में भय भारी, हम आ बइठनी हरि के द्वासी ।"

"अब राम मोरे रक्षा करीहैं ।

ब्याधा तान तान तीर मारी ।

एही दुनिया में भय भारी ।

गाँधी जी से सम्बंधित कुछ और पद देखें-

"गाँधी के नाम सुन, हुलसेला जियरवा

सुन रे संगिया ।

गाँधी बाबा से लागल अनुराग

सुन ने संगिया

दिन दुपहरिया में निरखेला नयनवा

सुन रे संगिया ।

गाँधी बाबा के आवन के राह

सुन रे संगिया ।"

इस प्रकार यह ग्रन्थ अव्यवस्थित छन्दों में एक पीड़ित मन की कथा है। इसमें कवि स्थापित छन्दों को अचेतन ढंग से तोड़ता है, उसमें कुछ नया जोड़ता है, जब छन्दों की सीमा में अपनी बातें कहने में वह असमर्थ होने लगता है तो वह गद्य में उतर आता है। इस प्रकार यह ग्रन्थ अभिव्यक्ति की प्रचण्ड इच्छा को भी व्यक्त करता है जो महाकाव्य के स्वरूप को तोड़ देता है।

भाषा के स्तर पर भी इसमें एकरूपता नहीं है। कहीं भोजपुरी में, कहीं भोजपुरी मिश्रित खड़ी बोली में, कहीं कहीं रामचरित मानस की अवधीयुक्त भाषा में। प्रायः रामचरित मानस की आधी चौपाइयों में स्वनिर्मित तुकों को जोड़ना आदि आदि।

लिपि कैथी है। इसे पढ़ने वाले अब नाम मात्र के ही बचे हैं।<sup>15</sup> पुनः लेखक के अक्षर एवं शब्द लिखने के अपने ढंग से भी इसे पढ़ने में कठिनाइयाँ होती हैं। यह कागज पर लिखा हुआ एवं जीन<sup>16</sup> से मढ़ा हुआ है।

यह ग्रन्थ कब लिखा गया इसमें कहीं उल्लिखित नहीं है। किन्तु उनके सम्बंधियों से किए गए साक्षात्कार से यह स्पष्ट होता है कि यह ग्रन्थ उनके जीवन के अंतिम दिनों में लिखा गया होगा। इसमें जीवन के सान्ध्य काल की पीड़ा भी परिलक्षित होती है।

अन्य सुनियोजित एवं सजग रचनाकारों की तरह इसके प्रथम पृष्ठ पर ही रचनाकार का नाम नहीं लिखा है, किन्तु छन्दों में कई जगह पर रचनाकार अपने नाम का उल्लेख करता है।

## "अछूत राष्ट्रवाद का ढाँचा:

यहाँ हम "अछूतों" की अन्तः चेतना में राष्ट्रवाद के ढाँचे एवं स्वरूप को समझने का प्रयास निर्धन राम के इतिहास के माध्यम से कर रहे हैं। अब तक "अछूतों" के मध्य राष्ट्रवाद का अध्ययन न के बराबर हुआ है। जो हुआ भी है उसे या तो सस्कृतिकरण की प्रक्रिया तक पहुँचाकर छोड़ दिया गया है।<sup>17</sup> या तो महाराष्ट्र के महारों एवं अम्बेडकर के इतिहास के आस पास रखा गया है।<sup>18</sup> जबकि भोजपुरी क्षेत्र में अछूतों की अन्तः चेतना की बुनावट एवं उनके मध्य का राष्ट्रवाद तुलनात्मक रूप से महाराष्ट्र के ज्यादा शिक्षित और चेतन महार समुदाय से भिन्न रहा है एवं निरा सस्कृतिकरण की प्रक्रिया से आगे बढ़ा हुआ भी। इस क्षेत्र में अध्ययन करते हुए इस समुदाय में सांस्कृतिक चेतना के राजनीतिक चेतना में एवं राजनीतिक चेतना के सांस्कृतिक चेतना में परावर्तन के अत्यन्त सूक्ष्म तथा सदैव सक्रिय प्रक्रिया पर ध्यान रखना हमें आवश्यक लगा है।

औपनिवेशिक काल में अछूतों की चेतना एवं आन्दोलन पर हुए अध्ययनों से जो स्वरूप उभरता है उनमें से कुछ को प्रतिदर्श (टाइप) के रूप में हम यहाँ उपस्थित कर रहे हैं। इनसे निर्धनराम के अध्ययन की भिन्नता एवं वैशिष्ट्य स्पष्ट होगा।

केरल में इझाबास एक अछूत जाती है जिसने बीसवीं सदी के प्रारम्भ से ही अपने सघर्ष के स्वरूप निर्मित करने के क्रम में ब्राह्मण अधिपत्य पर आक्रमण, मंदिर प्रवेश का आन्दोलन, अपने कुछ संस्कारों को ब्राह्मणीकृत करने का प्रयास किया। बाद में उन्होंने इस सांस्कृतिक चेतना का राजनीतिकरण करते हुए अपने को साम्यवादी आन्दोलन से जोड़ लिया। नम्बूदरीपाद ने अपने अध्ययन में इनके द्वारा निर्मित जाति सघों को "सामन्तवाद के विरुद्ध सघर्ष का प्रथम स्वरूप कहा है।"<sup>19</sup>

दक्षिण तमिलनाडु पर हार्डिग्रेव के प्रसिद्ध अध्ययन से जो इतिहास स्पष्ट होता है उसके अनुसार दक्षिण तमिलनाडु के एक अछूत कृषक जाति जिसे मूल रूप में शानानस कहा जाता था ने अपना विकास एक व्यापारिक जाति के रूप में किया तथा अपने को क्षत्रिय जाति से जोड़ा। इस नये रूप में उन्हें नाडार कहा जाने लगा।

उत्तरी तमिलनाडु में पालिज नामक अछूत जाति ने भी अपने सघर्ष के अस्त्र के रूप में संस्कृतीकरण का उपयोग किया।<sup>21</sup>

महाराष्ट्र के महारों ने भी संस्कृतीकरण से आरम्भ हुए अपने सघर्ष को अधिक नौकरियों की प्राप्ति से जोड़ लिया।<sup>22</sup>

इन सारे अध्ययनों में हमारे लिए सर्वाधिक उपयोगी उत्तरी भारत के पूर्वी उत्तर प्रदेश के जौनपुर पर बर्नाड कोहन द्वारा किया गया अध्ययन उपस्थित है। अपने अध्ययन में श्री कोहन इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यहाँ पर चमार जाति के लोग मूलतः छोटे और भूमिहीन किसान थे, राजपूत सामन्तों से मुक्ति के अपने सघर्ष के रूप में उन्होंने शिवनारायणी सम्प्रदाय को अपनाया तथा अपने सामाजिक स्तर को बढ़ाने के लिये मास न खाने जैसे ब्राह्मणीय स्वरूपों को ग्रहण किया।<sup>23</sup> अध्ययन के इन प्रतिदर्शों के मध्य निर्धनराम के सदर्म को अब हम समझने का प्रयास करते हैं। निर्धनराम के आसाम से लौट आने के कारण-रूप में प्रचलित मुहावरा "पानी रास न आना" की व्याख्या करते हुए इसी अध्याय के आरम्भ में हमने पाया है कि पानी खराब होने का भावार्थ निर्धनराम के सदर्म में द्विअर्थी है। इसका अर्थनाद वास्तविक अर्थों में पानी खराब होने से लेकर अयेजों के व्यवहार का जूता बनाने वालों के प्रति खराब होने तक फैलता है। 1880 ई० में गाँव आने के पश्चात उनके सघर्ष का प्रथम सोपान भी प्रभावी संस्कृति से अधीनस्थ संस्कृति के सवाद एवं विवाद के रूप में प्रस्फुटित होता है। जिसकी व्यावहारिक परिणति उनके द्वारा

मांस मछली खाना छोड़ देना, कंठी धारण करना एवं गीता रामायण की कथाओं एवं चौपाइयों का श्रवण करना, उन्हें स्मृति में रखना तथा लोगों के बीच उन्हें सुना सुना कर अपने को ब्राह्मणीकृत महसूस करने के रूप में हुआ।<sup>24</sup> हालांकि उनके द्वारा कही सुनी कथाएँ वैसी ही नहीं थी जैसी मूल रूप में रामायण में थी। अनेक कण्ठों से होकर उन तक पहुँचने के कारण उनका काफी कुछ निम्न वर्गीय लोकचेतना द्वारा खण्डित भी किया गया था तथा काफी कुछ उनमें जोड़ा भी गया।<sup>25</sup> किन्तु इस पूरे सदर्भ में केन्द्रीय वस्तु यह है कि गाँव आकर निर्धिनराम ने सामन्ती - सस्कृतिक एवं सामाजिक आर्थिक दमन के विरुद्ध की सस्कृति जिसकी प्रथम अभिव्यक्ति इस क्षेत्र के चमार जाति का शिवनारायणी पन्थ स्वीकार करना था, के रूप में ही प्रारम्भ किया। यहाँ पर अधीनस्थ सस्कृति प्रभावी सस्कृति के विरुद्ध प्रतिरोध तो कर रही है किन्तु यह प्रतिरोध प्रभावी सस्कृति की दिशा में ही उसे आगे बढ़ाता है, न कि इस प्रतिरोध की चेतना को विद्रोह की चेतना से जोड़ता है। निर्धिनराम का बार बार बड़ों की सगति में रहने का अतिरिक्त प्रयास उनकी निम्न वर्गीय कुण्ठा को भी प्रदर्शित करती है। मौखिक स्रोतों से एक अन्य रोचक किन्तु दारुण तथ्य सामने आता है कि निर्धिनराम का मूल नाम निर्धिन नहीं था। मूल नाम था - "द्वारिका"। किन्तु बाद में उन्होंने अपना नाम निर्धिनराम रखा। निर्धिन का अर्थ होता है - वह जिससे घृणा न किया जाये। उन्होंने अपना नाम निर्धिन क्यों रखा ? उन्हें अपने को घृणा न करने योग्य साबित करने की आवश्यकता क्यों हुई ? कहीं यह भी प्रवृत्ति उनकी निम्न सामाजिक अवस्थिति की उपज तो नहीं थी ? सभी प्रश्न अपने आप में स्वयं उत्तर भी हैं तथा एक बिडम्बना को स्पष्ट करने वाले तथ्य भी।

इस प्रकार निर्धिनराम का राष्ट्रवाद उस समय सन्दर्भ में अपनी अछूत स्थिति से मुक्ति का राष्ट्रवाद था। जिसकी अभिव्यक्ति वे बार बार अपने रामायण में करते हैं।

"निर्धिनवा" और "चमार" कह देने पर वे दुखी हो जाते और दो दो दिन तक खाना



नहीं खाते। ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 1 में किदारथ राम के संस्मरण से यह स्पष्ट है कि इस श्रेणिबद्ध समाज में सवर्ण शब्दावली एवं मुहावरे उन्हें कितने सालते थे। यह प्रस्तावित किया जा सकता है कि उनकी प्रथम गुलामी उनकी अकूत स्थिति थी, दूसरी गुलामी अंग्रेजों की गुलामी थी।<sup>27</sup> यहाँ तक कि 1917 में उनके कांग्रेस संगठन की सदस्यता स्वीकार करने के पीछे राष्ट्रीय आन्दोलन का प्रभाव तो था ही साथ ही "उस समय कांग्रेसी बनना हमारे गाँव में इज्जत की बात थी।"<sup>28</sup> यहाँ उनके कांग्रेसी बनने के पीछे सम्मान एवं प्रतिष्ठा प्राप्त कर अपनी स्थिति से मुक्ति का भी प्रयास दिखायी पड़ता है।<sup>29</sup>

1922 ई0 में निर्धिनराम ने कांग्रेस छोड़ दिया। 1922 ई0 में गांधी द्वारा असहयोग आन्दोलन वापस लेने पर कई लोगों ने कांग्रेस छोड़ा होगा, फिर यहाँ निर्धिनराम के कांग्रेस छोड़ने में विशिष्ट क्या था? वस्तुतः निर्धिनराम का कांग्रेस छोड़ना संघटना के भीतर की उपसंघटना है। इस उप संघटना के ढाँचे को समझने के लिए एक प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है। प्रश्न है निर्धिनराम का कांग्रेस से रिश्ता क्या था? उनका कांग्रेस से रिश्ता अपनी अकूत सामाजिक स्थिति से मुक्ति एवं अपनी ऊर्जा का गोरे साहबों के विरुद्ध प्रयोग करने वाले एक मंच के रूप में था। उन्हें कांग्रेस के साथ जोड़ने वाले सूत्र में गांधी की माया छवि थी। अपने कांग्रेस प्रवेश की घटना को वे इन शब्दों में प्रस्तुत करते हैं-

अपने गाँव के शिवसरन तिवारी, रहलें कांग्रेसी बड़ भारी

उहे हमरा के कांग्रेसी बनाई, गाँधी जी के दुआरी पहुँचाई।<sup>30</sup>

अर्थात् यहाँ गांधी के दुआर पहुँचने की कामना ही उन्हें कांग्रेस से जोड़ती है और कांग्रेस से जोड़ने वाले हैं उन्हीं के गाँव के एक कांग्रेसी। उपलब्ध स्रोतों से गांधी जी एवं निर्धिनराम के सम्बंधों का भी स्वरूप स्पष्ट हो जाता है। हालाँकि गांधी जी की चर्चा सम्पूर्ण ग्रन्थ में बहुत कम स्थानों पर हुई है। उनके लिए "हे बाबा", "सुन. S गांधी" "डिहवार" की तरह का सम्बोधन आया है। वे बार बार गांधी को एक ऐसे व्यक्ति के रूप

में देखते हैं जिनसे उनका अत्यन्त गहरा, रागात्मक एवं अन्तरंग सम्बन्ध रहा हो। जबकि मौखिक इतिहास के श्रोतों से स्पष्ट होता है कि उन्होंने गांधी को देखा तो था किन्तु कभी उनकी मुलाकात नहीं हुई थी।<sup>31</sup> वस्तुतः गांधी के साथ निर्धिनराम का सम्बन्ध बहुत कुछ काल्पनिक था। वे उनके और अपने सम्बन्धों के बारे में झूठी कहानियाँ और गल्प गढ़ कर सुनाया करते थे। हमने उनसे सम्बन्धित लोगों से साक्षात्कार करके ऐसी अठाईस कहानियों का सकलन किया है।<sup>32</sup> उदाहरण के तौर पर उनमें से कुछ कहानियों का सार है कि-

1. एक दिन हम आरा कांग्रेस कार्यालय गए थे वहाँ गांधी जी आये थे। उन्होंने देखते ही मुझे गले से लगा लिया। कहने लगे, क्या निर्धिन भाई बहुत दिन हो गये तुमसे मिले। एक दिन तुम्हारे घर चलना है।
2. "एक दिन गांधी जी ने सभा के मंच पर से ही हमको बुला लिया, उस दिन हम उनके साथ ही रहे। हम लोगों ने एक थाली में बैठकर चूड़ा दही खाया। रात भर खूब बातें करते रहे। आदि आदि।
3. आज पटना में कांग्रेस की मीटिंग होनी थी। गांधी जी ने कहा बिना निर्धिन के मीटिंग कैसे होगी ? यह कहकर उन्होंने मीटिंग भंग कर दिया। राजेन्द्र बाबू को उन्होंने खूब डाँटा और कहा कि आपने निर्धिनराम को क्यों नहीं सवाद भेजवाया।
4. वे बार बार लोगों को अत्यन्त कथात्मक ढंग से सुनाया करते थे कि अभी गांधी जी की चिट्ठी आयी है। उन्होंने मेरा हाल चाल पूछा है। चमर टोली के बारे में भी वे बहुत चिन्तित हैं। पेड़ - रुख, गलियों और नालियों के बारे में भी मुझसे पूछा है।

इन तथ्यों से स्पष्ट होता है कि गांधी जी के साथ उनका रिश्ता काल्पनिक एवं ख्वाबों का रिश्ता था। वास्तव में जो सच नहीं बन पाता वह कल्पना एवं ख्वाबों में परणित हो जाता है। और जिसे हम सच बनाना चाहते हैं वह भी पहले कल्पना एवं ख्वाबों का ही रूप लेता है। इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि तत्कालीन राजनीतिक अभिजात्य ने तत्कालीन राजनीतिक ढांचे में अछूत निर्धिनराम को उचित जगह नहीं दी, जिसकी अपूरित अकांक्षा की पूर्ति निर्धिनराम ऐसी कथाएं गढ़कर करते हैं। वे गांधी जी से अपने सम्बन्धों की ऐसी कथा कहकर लोगों को यह दिखाना भी चाहते होंगे कि देखो ! मैं अछूत नहीं हूँ। मेरे साथ गांधी चूड़ा दही खाते हैं। देखो मैं तिरस्कृत नहीं हूँ। मुझे गांधी गले से लगाते हैं। यहाँ झूठ और इतिहास के अन्तः सम्बन्ध को समझना आवश्यक है। वस्तुतः हम अपनी कुण्ठा भी अभिव्यक्ति झूठ बोलकर करते हैं। निर्धिनराम की यह कुण्ठा भी अछूत स्थिति की सह उत्पादन एवं तत्कालीन कांग्रेस द्वारा उचित स्थान न देने के कारण पैदा हुई थी। इस प्रकार गांधी से उनका रिश्ता काल्पनिक अधीनस्थ वृत्तियों से पूरित निम्न की अभिज्ञ के प्रति कुण्ठाजनित आकर्षण पर आधारित था।

1922 ई० में निर्धिनराम ने कांग्रेस छोड़ दिया। उनके इस परित्याग को असहयोग आन्दोलन से जोड़ा जा सकता है। किन्तु निर्धिनराम के सन्दर्भ में यह परित्याग इतना सरल नहीं है। यह एक जटिल घटनाक्रम है जिसको जटिल बनाने में एक अछूत मन का यंत्रशास्त्र कार्य कर रहा था। वे अपने रामायण में एक स्थान पर कहते हैं- क्या तुम डिहवार ! क्या हमारे नेता ! जो एक घाव भी ठीक न कर पा रहे हो।<sup>33</sup> यहाँ पर घाव न ठीक कर पाने में, देवत्व एवं नेतृत्व दोनों की असफलता का जिक्र करते हुए वे स्पष्ट रूप से गांधी के व्यक्तित्व के समक्ष एक चुनौती खड़ा करते हैं, साथ ही यही से उनके तत्कालीन मोहक गांधीवादी राजनीति के परित्याग का मार्ग भी दिखायी पड़ता है। यह घाव कोई शारीरिक घाव न होकर सामाजिक घाव है जो उनकी अछूत स्थिति से मुक्ति न दिला पाने के उनके स्वप्न के विखण्डन से प्रारम्भ होती है। यहाँ आप तुलसी की विनयपत्रिका को

याद करें। जहाँ वे अत्यन्त कारुणिक ढग से राम को इसी तरह की उलाहना देते हैं। निर्धिनराम के कांग्रेस परित्याग की घटना उनके मोहभग की सह उत्पाद है। यह मोहभग राजनीतिक तथा सामाजिक दोनों अवस्थितियों में सक्रिय था।

निर्धिनराम की अछूत मन की प्रतिक्रियाओं में इस मोहभग की अभिव्यक्ति क्रान्तिकारी ढग से न होकर दारुण में जाकर अत्यंत कारुणिक ढग से होती है। निर्धिनराम मोहभग के पश्चात कांग्रेस, गांधी, समाज, राम, रैदास सबको गाली नहीं देने लगते। गुस्से की मुद्रा नहीं अपनाते बल्कि अत्यन्त कारुणिक प्रतिक्रिया की रचना करते हैं। इसका साक्ष्य उनका पूरा ग्रंथ है। यहाँ करुणा एवं दारुण की महाकाव्यात्मक अभिव्यक्ति आत्मदया के रूप में न होकर एक सच्ची क्रान्तिकारी चेतना के रूप में दिखायी पड़ती है जो पढ़ने वाले के मन में तत्कालीन व्यवस्था के प्रति घृणा को पैदा करती है। अपने दुःख में सबको शामिल कर क्रान्तिकारी स्थिति का निर्माण करती है।

इस प्रकार निर्धिनराम का राष्ट्रवाद बहुत कुछ कल्पना एवं स्वप्न में रचित राष्ट्रवाद था जिसे सच न होने दिया गया। इसे सच न होने देने की विडम्बना ही हमें एक नये इतिहास के निर्माण की ओर उन्मुख करती है।

### फुट नोट्स

1. पिता गंगा विष्णु द्वारा पुश्तैनी कागजात पर प्राप्त उल्लेख से जन्म तिथि की प्राप्ति, मृत्यु की तिथि का निर्धारण पोता सियाराम एवं भतीजे किदारथ राम की स्मृतियों पर आधारित।
2. ओरल हिस्ट्री कैसेट इन 1 में ध्वन्यांकित।

3. वही न0 एच0 ऑफ एस0 1 से।
4. वही न0 1 में किदारथ राम का सस्मरण
5. वही।
6. चमार शब्द से जोड़कर लोक में कई गालिया एव मुहावरे आज भी प्रसिद्ध हैं यथा -  
चमरकट, चमरपन, चमरघोंच इत्यादि।
7. ओरल हिस्ट्री कैसेट एन 1 में किदारथ राम का सस्मरण।
- 8 वही न0 1 में ध्वन्याक्ति हरिजनों के घर में गाया जाने वाला यह भजन दृष्टव्य है।  
इसमें करुणा का वर्गीय आधार भी स्पष्ट दिखायी पड़ती है।
9. निर्धनराम द्वारा हस्तलिखित रामायण, सीताराम पुस्तकालय जनईडीह से प्राप्त। इस  
दुर्लभ को सुलभ कराने के लिए मैं सीताराम पुस्तकालय के सचिव श्री राम जी तिवारी का  
आभारी हूँ।

- उपाश्रयी अध्ययन वाल्यूम 1 से 6 तक में प्राप्त अध्ययनों से।

10. अकूत वर्गों में प्रयुक्त एव लोकप्रिय मुहावरों का स्वरूप देखने से इस स्थापना की पुष्टि  
होती है। यथा- "अपने उधमें चिड़ियाँ बाउर, के कुटी सरकार के चाउर" तथा अन्य  
(ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 फ्रेज एण्ड इडियम में ध्वन्याक्ति)।
11. उपाश्रयी अध्ययनों से यह बात धीरे धीरे सामने आ रही है किन्तु इस पर अभी बहुत  
कुछ करना शेष है।
12. ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 वर्ड्स एण्ड इमेजेज इन सबॉल्टर्न।
13. उसी में ध्वन्याक्ति निम्न रचनात्मकता का एक पद देखें-  
"कौन नदी जल बिना, कौन वृक्ष बिन पात।  
कौन सुग्गा पर बिना, कौन मरत बिन काल।।  
सरवर नदी जल बिना, कदम वृक्ष बिन पात।  
हसा सुग्गा पर बिना, नींद मरत बिन काल।।
14. निर्धन राम द्वारा हस्तलिखित रामायण मुझे भोजपुर जिले के जनईडीह ग्राम के

सीताराम पुस्तकालय से प्राप्त हुई। इसकी स्थापना 1911 ई० में इसी ग्राम के कांग्रेसी कार्यकर्ता श्री शिवलखन तिवारी ने किया था। इस पांडुलिपि को मुझे इसके सचिव श्री रामजी तिवारी ने सुलभ कराया।

15. इस ग्रन्थ का जो थोड़ा बहुत पाठ हो पाया है इसके लिए मैं दीनानाथ राम ग्राम जनईडीह का आभारी हूँ।

16. यह चमड़ा नुमा एक गत्तेदार पदार्थ है जिसे वहाँ के लोग जीन कहते हैं।

17. सस्कृतिकरण की प्रक्रिया के लिखे देखें, एम० एन० श्री निवास "सोशल चेन्ज इन मार्टन इंडिया (कैलिफोर्निया 1966) तथा मैकिम मैरियट (सम्पादित) विलेज इण्डिया" स्टडीज लिटिल कम्युनिटी (शिकागो 1955)

18 धनजय कीर- डॉ० अम्बेडकर लाइफ एण्ड मिशन 1955

(कैलिफ.) इलिनर जेलियट - "द लीडरशिप ऑफ बाबा साहेब अम्बेडकर" बी० एन० पाण्डेय द्वारा सम्पादित- लीडर शिप इन साउथ एशिया। दिल्ली, 1977 में सकलित।

19. इ० एम० एस० नम्बूद्रीपाद- नेशनल क्वेश्चन इन केरला, 1952 (बाम्बे)।

20. आर० एल० हर्डग्रेव- द नाटार्स आफ तमिलनाडु (कैलिफोर्निया 1969)

21. सुमीत सरकार, मार्टन इण्डिया (1985-1947) मैकमिलन इण्डिया 1983

22. इलिनर जेलियट "लर्निंग द यूज ऑफ पालिटिकल मिन्स - द महार्स आफ महाराष्ट्र।

रजनी कोठारी द्वारा सम्पादित कास्ट इन इंडियन पालिटिक्स में सकलित।

23 वी० कोहन का जौनपुर पर अध्ययन, मैकिम मैरियट द्वारा सम्पादित वीलेज इन इण्डिया में सकलित तथा उनकी स्वयं की पुस्तक एन एन्थ्रोपोलॉजिस्ट एमॉग हिस्टोरियन्स एण्ड अदर एसेज (ओ० यू० पी० 1987) में संकलित अनेक लेख।

24. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० एन।

25. वही।

26. निर्धन राम के रामायण में कई सदृश उनकी अपनी अछूत स्थिति की मुक्ति से जुड़ते

है।

(क) कोई ना हमरा से छुआला, सगरो अन्धारे बुझाला

(ख) जात छूत के भँवर से मोहे उबारो राम।

(निर्धिन राम का रामायण पृष्ठ 37)

27 मालिक का खेत, अग्रेज का प्रेत

चेत, चेत, चेत, चेत ने मना चेत

(निर्धिन राम का रामायण पृष्ठ 40)

28 ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 1 में किदारथ राम का सस्मरण।

29. वे बार-बार अपने टोले के लोगों को सुनाया करते थे-

"कांग्रेस की सभा में हमको चमार नहीं कहता।

सदर्भ- वही।

30. निर्धिन राम का रामायण पृ0- 52

31. उन्ही के गाँव के कांग्रेसी श्री सूर्यनाथ तिवारी से वार्ता पर आधारित (ओरल हिस्ट्री कैसेट न0 1)

32 झूठ और इतिहास (कैसेट न0 1 में सकलित)

33. निर्धिन राम का रामायण पृष्ठ 63।

## छठा अध्याय :

### पुनर्रचना का काल (1920-1947)

### लोक चेतना की क्रियात्मक क्षमता का पुनर्निर्माण

### और कवि कैलाश का सन्दर्भ

1920-1947 तक का इतिहास प्रथम दृष्टि में ऊर्ध्वाकार दिखायी पड़ता है। इसके शीर्ष पर महात्मागांधी जैसे नेता दिखायी पड़ते हैं और नीचे आम जनता की तुड़ी-मुड़ी, कटी-फटी तस्वीर। इतिहास के आधुनिक शोध कर्ताओं के मध्य इस आत्मालोचना पर सहमति है कि हमने अभी तक राष्ट्रवादी जनान्दोलनों के उफान के रचना शास्त्र का सूक्ष्मतर अध्ययन करने में महत्वपूर्ण सफलता नहीं पायी है। इन आन्दोलनों की लोकप्रिय चेतना के निर्माण की प्रक्रिया, गतिक्रमबद्धता (मोबेलाइजेशन) की पद्धति, इनकी लोकधार्मिता के अध्ययन के लिए हमारे पारम्परिक इतिहास लेखन के पास स्रोत सामग्री ही क्या है ? राष्ट्रीय आन्दोलन के इस महत्वपूर्ण दौर में गांधीवादी राष्ट्रवाद (अभिजन राष्ट्रवाद)<sup>1</sup> और लोक राष्ट्रवाद, जिसे वर्गीय शब्दावलि में किसान राष्ट्रवाद<sup>2</sup> का भी सम्बोधन दिया गया है, में क्या और किस प्रकार का अन्त सम्बन्ध था ? इनके मध्य आलोचनात्मक अन्तः संवाद का क्या स्वरूप था ? ये दोनों के मध्य विरुद्धों का सामंजस्य कैसे और कहाँ-कहाँ स्थापित हो रहा था ? इनके मध्य संवाद की प्रक्रिया में क्या क्या विखंडित हो रहा था ? और क्या क्या निर्मित हो रहा था ? यह सभी प्रश्न हमारे ऐतिहासिक बौद्धिकता (Historical intellectuality) के समक्ष चुनौती की तरह खड़े हैं। इस अध्याय में हमने राष्ट्रवादी आन्दोलन के ढाँचे का सूक्ष्मतर अध्ययन करते हुए इस काल खण्ड में लोक नेतृत्व के स्वरूप एवं संभावना पर विचार कर जन राष्ट्रवाद के इतिहास के निर्माण की दिशा में कुछ कदम बढ़ाने का प्रयत्न किया है। आधुनिक इतिहास लेखन में किसान नेतृत्व पर हुए अध्ययन हमारे शोध के इस सत्य को स्थापित करने में सहायता करते हैं।<sup>3</sup> यह अध्ययन शोध की भाषा में कहे तो मूलतः प्राथमिक स्रोतों पर



आधारित है। ये प्राथमिक स्रोत लिखित एवं मौखिक दोनों हैं। लिखित एवं मौखिक दोनों प्रकार के स्रोतों के लिए स्थापित अकादमिक पुस्तकालयों एवं अभिलेखागारों से दूर भोजपुर के अंचलों में क्षेत्र अध्ययन ही हमारे समक्ष शोध का एक मात्र उपादान रहा है। लोक चेतना पर शोध करने में यह हमारी मजबूरी भी थी और आवश्यकता भी। यह अध्याय पूर्व के दो अध्यायों लोक चेतना की रचना, विरचना के नैरन्तर्य में ही विकसित हुआ है। पुनर्रचना की प्रक्रिया अपने मूल रूप में विरचना के गर्भ से ही पैदा होती है।

इस अध्याय में हमने इस विशिष्ट कालखण्ड में लोकचेतना की प्रक्रिया, अभिजात शक्ति से त्यागमोह के बाद लोक क्षमता एवं लोकशक्ति में उभरी आत्म निर्भरता, लोक क्षमता का अभिजात प्रतीकों एवं प्रभुत्वशाली वर्गों से द्वैधात्मक सम्बन्धों के स्वरूप का अध्ययन करने का प्रयास किया है। इसमें गांधीवादी राष्ट्रवाद से लोकराष्ट्रवाद के सम्बन्ध का अध्ययन करने के क्रम में हमने लोकनेतृत्व के उभार, उसकी चारित्रिकता एवं तत्कालीन दौर में उसकी विशिष्टता का अध्ययन करने का एक विनम्र प्रयास किया है।

इस काल की प्रमुख प्रवृत्ति को पुनर्रचना के रूप में स्थापित किया गया है। इसी पुनर्रचना एवं पुनर्निर्माण की अभिव्यक्ति इस कालखण्ड में लोकचेतना की महात्मागांधी पर से निर्भरता कम कर अपने आन्दोलन के नये रूपों एवं नये नेतृत्व की खोज में देखी जा सकती है। यह अनायास ही नहीं था कि 1920 ई० के बाद जनान्दोलन एवं लोक आन्दोलन का युग प्रारम्भ होता है। इसी युग में लोक चेतना अपने जनान्दोलन एवं लोक आन्दोलन के नये रूपों एवं नये नेतृत्व का निर्माण करती हुई दिखायी पड़ती है। इस दौर में गांधी लोक को एक राजनीतिक उपादान के रूप में इस्तेमाल तो करते ही हैं, लोक भी गांधी को राजनीतिक उपादान के रूप में प्रयोग करती है।

यह अध्याय कवि कैलाश पर केन्द्रित है।

कवि कैलाश का जन्म शाहाबाद जिले के अन्तर्गत 'छोड़ा देई'<sup>4</sup> ग्राम में हुआ था। यहाँ की लोकचेतना 'घोड़ा देई' को छोड़ादेई से जोड़ती है। इस क्षेत्र में प्रसिद्ध लोक वार्ताओं के अनुसार 'जीरा देई' में राजेन्द्र प्रसाद पैदा हुए थे, छोड़ा देई में 'कवि कैलाश'<sup>5</sup>। लोक चेतना उनके जन्म स्थान को स्थानीय इतिहास की महान परम्परा में स्थापित करते हुए उसका सम्बन्ध बाबू कुवर सिंह से जोड़ती है। जिन्होंने छोड़ा देई गाव के पास ही बीबीगज में अंग्रेजों को परास्त किया था।<sup>6</sup> इस प्रकार लोक चेतना अस स्थान की महत्ता स्थापित कर कवि कैलाश के भुला दिये गये सघर्षों की स्वीकृति के लिए प्रत्यनशील प्रतीत होती है। कवि कैलाश के पिता और माता का नाम अत्यन्त प्रयत्न के बाद भी प्राप्त नहीं हो सका। उनकी जन्म तिथि के बारे में उनके जीवनी लेखक यमुना प्रसाद उपाध्याय का कहना है कि "कवि जी की जन्मतिथि निश्चित रूप से निर्णीत नहीं की जा सकती। इसका मूलकारण यह है कि उनकी जन्म कुण्डली नहीं बनी थी। और उनसे अधिक वृद्ध कोई ऐसा व्यक्ति भी नहीं है जो इसकी जानकारी करा सके। बहुत खोज पड़ताल के बाद इतना ही पता चल रहा है कि उनका जन्म 1889 ई० में हुआ था।"<sup>7</sup> लेखक जो स्वयं एक स्वतंत्रता सेनानी है अपनी टूटी-फूटी भाषा में 1956 में लिखित इस जीवनी में लिखता है कि जिस 1889 में जवाहर लाल जैसे पुरुष रत्न पैदा हुए हैं उसी 1889 में कवि कैलाश भी पैदा हुए<sup>8</sup> यह तथ्य एक ओर तो 'सयोग' का सूचक है दूसरी ओर 1956 ई० तक कवि कैलाश के सघर्ष को स्वीकृति न मिलने के कारण लोक के लिए अभिजन बिम्ब के प्रयोग की विवशता या दूसरे दृष्टिकोण से कहें तो अपनी स्वीकृति के लिए अभिजन बिम्बों के जागरूक और गैर जागरूक उपयोग की प्रतिभा की तरफ इशारा करता है।

कवि कैलाश स्वयं अपनी शिक्षा के बारे में एक व्यापक एवं विनोदपूर्ण तुकबन्दी में स्पष्ट करते हैं-

पहाड़ा पढ़ ली आठ, पीठ प बाजल काठ, जाके धइली लाठ।<sup>9</sup>

इस तुकबंदी के आशय की व्याख्या अगर की जाये तो यह स्पष्ट होता है कि कवि ने पीठ पर मार से भाग कर पड़ाई छोड़ दी एव लाठ पकड़ने का, अर्थात् कुए से पानी भरकर खेत पटाने का काम करने लगे। इस प्रकार क्या औपनिवेशिक सरकार में तत्कालीन शिक्षा व्यवस्था से छात्रों को दूर करने में पीठ पर काठ की मार भी एक 'उप सघटना' थी। इस सम्बन्ध में बिना कुछ अतिरिक्त जोड़े हम उनके जीवनी लेखक की एक टिप्पणी यहाँ प्रस्तुत कर रहे हैं जो अत्यंत दारुण एव ऐतिहासिक विश्लेषण के नये मार्ग खोलने वाली है- "यदि शिक्षा का अर्थ लिया जाय तो कवि जी को कोई शिक्षा नहीं मिली थी। उन्हें प्रारम्भिक शिक्षा भी पूर्णतः प्राप्त नहीं थी। जीवन के आरम्भ में वे एक प्राथमिक पाठशाला में पढ़ने गये थे, परन्तु वहाँ से शीघ्र ही विदा हो गये। शायद इसका मुख्य कारण छात्रों के प्रति तत्कालीन शिक्षकों का अमानुषिक व्यवहार था। यद्यपि ये शिक्षक भारतीय थे, परन्तु अपने स्वामी अंग्रेजों की गहरी छाप इन पर पड़ गयी थी। ये भी अपने शासन के समान बन्दूक की नोक से अपने छात्रों पर शासन करते थे। उनकी शिक्षा के साधन प्रेम, वात्सल्य, स्नेह तथा उपदेश नहीं थे बल्कि मांस उधेड़ लेने वाली सैकड़ों बेंते, मुगली हाथ-पैर बाधकर तथा छप्पर में टागकर नीचे से बेंतों की मार ये सभी उनकी शिक्षा के साधन थे।<sup>10</sup> इसके बाद लेखक लिखता है "कवि जी जैसा भावुक और करुण हृदय का छात्र ये यातनाएं नहीं सहन कर सका और शीघ्र ही उस कसाईखाने से विदा ली।"<sup>11</sup> कवि जी द्वारा अपनी शिक्षा के सम्बन्ध में रचित तुकबंदी एव उनके जीवनी लेखक की उस पर आधारित व्याख्या में साम्य है किन्तु उस समय के समस्त शिक्षा वर्ग के व्यवहार के प्रति इस तथ्य एवं सिद्धान्त को सामान्यीकृत नहीं किया जा सकता। 1913ई0 के आस-पास लगभग 25 वर्ष की उम्र में कवि कैलाश ब्रिटिश सरकार की सेना में एक सैनिक के रूप में शामिल हुए।<sup>12</sup> उन्हें घर में नाकारा समझा जाता था। उनकी भाभी जगदेव सिंह की बहू एक राक्षसी थी। उन्हें मारती थी, बिना नमक के रोटी खाने को देती थी, उसी से तंग आकर कवि जी सेना में नौकरी करने गए।<sup>13</sup> इस प्रकार उनका सैनिक बनना 'घर की परिस्थितियों से तंग होकर एक अदद नौकरी के रूप में देखा जाना चाहिए।' यह सर्वविदित है कि औपनिवेशिक मनोवृत्ति

आम अपद भारतीयों को युद्ध में झोकने के लिए सेना में भर्ती करने का बल पूर्वक एवं सुनियोजित अभियान चलाती थी।

थोड़े ही दिन में भारतीय सैनिकों के प्रति अंग्रेज अफसरों के व्यवहार से तंग आकर एवं दमनतंत्र की सच्चाई समझ कर वे सेना से भाग आए। अपने सैन्य जीवन के परित्याग के बारे में वे सदैव कहते थे कि हम एक अंग्रेज से कहनी कवि कैलाश के देव S गारी त उ पटक- पटक के मारी S। अर्थात् मैंने एक अंग्रेज से कहा कि कवि कैलाश को गाली दोगे तो वह तुम्हें पटक-पटक कर मारेगा।<sup>14</sup>

#### स्थानीय और समानान्तर नेतृत्व का प्रमेय

आधुनिक शोधों से यह तथ्य लगभग स्थापित हो चला है कि राष्ट्रीय आन्दोलन में राष्ट्रीय नेतृत्व के समानान्तर स्थानीय नेतृत्व का विकास हुआ था।<sup>15</sup> कुछ सन्दर्भों में यह नेतृत्व राष्ट्रीय नेतृत्व के स्थानीय अनुकरण से उत्पन्न हुआ था और कई सन्दर्भों में यह मूलतः स्वतः स्फूर्त, राष्ट्रीय नेतृत्व के बिना किसी सीधे सम्पर्क के पैदा हुआ था। हलाकि दोनों सन्दर्भों में एक में अनुकरण होते हुए भी, स्थानीयता के सम्मिश्रण के कारण इसमें नये रंग थे। दूसरे में, स्वतः स्फूर्त होते हुए भी राष्ट्रीय नेतृत्व की छवियों का कही न कही मौलिक रूपान्तरण जुड़ा हुआ था।

समस्त सन्दर्भ में कही न कही राष्ट्रीय छवियों का प्रभाव था। यह प्रभाव कहीं-कहीं 'उसी दिशा में', कहीं नवीन दिशा का निर्माण करता हुआ प्रतीत होता है। स्थानीय आन्दोलनों एवं नेतृत्व की विविधता एवं व्यापकता पर अभी बहुत थोड़ा ही अध्ययन हो पाया है। अतः इस सन्दर्भ में किसी सामान्य निष्कर्ष पर तो नहीं पहुँचा जा सकता है किन्तु प्रो० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय के उपाश्रयी अध्ययनों से प्राप्त निष्कर्ष हमें बल प्रदान करते हैं।

इन अध्ययनों से यह स्पष्ट होता है कि देहाती क्षेत्रों में मोटे तौर पर चल रही दो तरह की सघर्ष की लहर दिखायी पड़ रही थी : एक जो ऊपर से नीचे की ओर फैल रहा था और स्वीकार्य गांधीवादी रूपों और नियंत्रणों के जरिये किसानों को लामबंद कर रहा था और दूसरा जो अपेक्षाकृत स्वायत्त 'किसान राष्ट्रवाद' था। वह ग्रामीण समाज की गहराइयों से निकलकर बाहर आ रहा था और गांधी के नाम का उपयोग तो कर रहा था, लेकिन उनके संदेश की व्याख्या काफी विविधता पूर्ण रूप से सामाजिक दृष्टि से कम निषेधक रूपों में कर रहा था।<sup>16</sup> इसी दूसरी धारा 'किसान राष्ट्रवाद' के गर्भ से स्थानीय नेतृत्व का उद्भव हुआ था। यह स्थानीय नेतृत्व कब लोक नेतृत्व में परिवर्तित हो जाता है, इसकी बौद्धिक व्याख्या अत्यंत कठिन है।

### कवि कैलाश और लोक नेतृत्व

स्थानीय नेतृत्व और लोकनेतृत्व के मध्य की रेखा अत्यंत पतली एवं अदृश्य है। कब स्थानीय नेतृत्व लोक नेतृत्व में परिवर्तित हो जाता है, कब लोक नेतृत्व स्थानीय नेतृत्व में परिवर्तित हो जाता है, इसका निर्धारण अत्यंत दुष्कर कार्य है। किन्तु मोटे तौर पर कहें तो स्थानीय नेतृत्व अपनी स्थानीयता, अपने लोक से लोकप्रिय माध्यमों एवं लोकप्रिय रूपों को अपने नेतृत्व में विलयित कर अत्यंत लोकप्रिय नेतृत्व का निर्माण करता है जिसे 'लोक नेतृत्व' कहा जा सकता है। स्थानीय नेतृत्व एक भौगोलिक राजनीतिक शब्दावली के सदृश्य है। लोकनेतृत्व एक सांस्कृतिक राजनीति अवधारणा को स्थापित करता है। यो कहें कि लोक नेतृत्व, नेतृत्व की सांस्कृतिक गतिकी की सज्ञा है जो स्थानीय होने के साथ-साथ अपने राष्ट्रीय वलय के निर्माण की दिशा में प्रवृत्ति होती है।

साक्षात्कारों से कवि कैलाश का जो स्वरूप उभर कर आया है उसके अनुसार वे धोती, अधकटी बड़ी पहनते थे तथा कंधे पर गमछा रखते थे।<sup>17</sup> वे गांधी जी की तरह

उधारे नंगे बदन नहीं रहते थे, बल्कि भारतीय किसान के गृहस्थ रूप में रहते थे।<sup>18</sup>  
 प्रायः गमछे का मुरेठा बांधते थे। हाथ में गांधी जी की तरह छड़ी नहीं बल्कि डंडा रखते थे

वे कांग्रेस के सदस्य बाद में हुए पर राष्ट्रीय आन्दोलन से पहले ही जुड़ गये। जालिया वाला बाग की दुर्दान्त औपनिवेशिक घटना से अत्यंत दुखी एवं व्याकुल थे, उस समय गांधी की ललकार पर वे असहयोग आन्दोलन में शामिल हो गये।<sup>19</sup> यहां पर लेख द्वारा सहज एवं सामान्य घटना के रूप में वर्णित इन पंक्तियों का अगर मूल्यांकन कि जाय तो यह स्पष्ट होता है कि कवि जी जनान्दोलन के मार्ग से होकर कांग्रेस में आ उन्होंने कांग्रेस की औपचारिक सदस्यता 1926 ई० में ग्रहण की।<sup>20</sup>

असहयोग आन्दोलन की परिधि में उन्हें समाहित करने वाली दो परिस्थिति "जलियां वाला बाग" जैसी हृदय विदारक घटना की जनश्रुतियां<sup>21</sup>, गांधी की ललकार जलियांवाला बाग की घटना से उत्पन्न मनोवैज्ञानिक वातावरण की भूमिका प्राथमिक इससे इस निष्कर्ष पर पहुंचा जा सकता है कि औपनिवेशिक दमन, दबाव एवं औपनिवेशिक वातावरण ने राष्ट्रीय चेतना के निर्माण में प्राथमिक उत्तेजक तत्व की भूमिका प्रदान की राष्ट्रीय नेतृत्व ने उस प्रतिरोध की चेतना को दिशा देकर वृहत्तर राष्ट्रीय संघर्ष खड़ा व का प्रयास किया।

कवि कैलाश ने 1921 के आन्दोलन में अपने राजनीतिक जीवन का प्रारम्भ स्फूर्त ढंग से अपने गांव से ही किया। वे दस-पन्द्रह नवयुवकों का दल लेकर गांव मंडक से गुजरने वाली बैलगाड़ी, तांगा गाड़ी का निरीक्षण करते यदि उनमें कोई वि वस्तु होती तो उन्हें रोक लेते। उसे ले जाने वाले को अनेक तकों से समझाते। समझाने के क्रम में वे अनेक लोकरूपकों एवं लोक तकों का प्रयोग करते।

इसी क्रम में वे एक अत्यंत रोचक लोकरूपक उपयोग करते हुए कहते हैं "तहार मेहरारु से उ सोना के सब गहना ले जाता, आ ओकरा बदला में भेजता पीतल के झूठी, आ तू ओकरा के धधा-धधा के ले जा ताड़।"<sup>22</sup>

इस प्रकार कविजी ने असहयोग आन्दोलन के उपदेश के प्रसार के लिये कृषक जनता के सीधे-सीधे समझ में आने वाले लोक रूपकों को अपनाया। कृषक जीवन से सीधे जुड़े हुए प्रतीकों का ही उन्होंने चयन किया। इसके पश्चात् कवि जी अपने गांव से ही युवकों का दल लेकर पिकेटिंग करने आरा शहर आये।<sup>23</sup> अत्यन्त तन्मयता से वे इस आन्दोलन से जुड़े थे। तभी चौरी-चोरा की घटना के पश्चात् महात्मा गांधी ने असहयोग आन्दोलन वापस ले लिया। इससे अनेक भारतीयों की तरह कवि कैलाश को भी अत्यंत निराशा हुई और वे गांव की ओर लौट पड़े।

वहाँ जाकर उन्होंने एक "कैलाश-नर्सरी" की स्थापना की। जिसे लोग "कैलाश आश्रम" भी कहा करते थे। वे प्रायः अपने सहयोगियों से कहा करते थे- "का साबर मती देने मुँह देख ताड़ S। गांव-गांव में साबरमती बनाव S।"<sup>24</sup> कवि जी की यह उलाहना एक ओर तो असहयोग आन्दोलन में गांधी जी की भूमिका से उत्पन्न हुई जान पड़ती है। दूसरे, यह पंक्ति लोक चेतना की अपनी शक्ति के एहसास की भी सूचक है, जो वस्तुतः असहयोग आन्दोलन में गांधी की भूमिका से लोकमन में उत्पन्न व्यामोह की उत्पत्ति है।

कैलाश नर्सरी

"हे पौधे हर किस्म के, मेवा फल और फूल

छोड़ा देई बाग में, गई नर्सरी खुल।"

ये पंक्तियाँ कवि कैलाश द्वारा प्रकाशित एक पर्व से ली गयी है, जिसे कवि जी ने कैलाश नर्सरी के प्रचारार्थ छपवाया था।<sup>25</sup>

कवि जी ने घोड़ा देई में कैलाश-नर्सरी की स्थापना की। यह एक बागवानी थी, जिसमें विभिन्न प्रकार के फल और फूल के पौधे लगे थे। इसके पौधों को बेचकर जो आय होती थी, उससे कवि जी अपना और आश्रम का खर्च चलाते थे।<sup>26</sup>

आश्रम के खर्चों में मूलरूप से वहाँ पर सदैव आश्रय लिये रहने वाले स्थानीय फरारी काट रहे स्वतंत्रता सेनानियों के भोजन वगैरह पर आने वाले खर्च थे।<sup>27</sup> इस प्रकार 'कैलाश नर्सरी' का उपयोग फरारी काट रहे स्वाधीनता सेनानियों के आश्रय के लिए भी किया जाता था। भारतीय राष्ट्रवाद की अभिजात शब्दावली में कहें तो इसका स्वरूप बहुत कुछ 'आश्रम की तरह' था। किन्तु कवि कैलाश ने कभी इसे आश्रम का सम्बोधन नहीं दिया। वे ज्यादा उपयोगितावादी और कृषक जीवन के सामान्य परम्परा के शब्द 'बागवानी' का प्रयोग करते रहे। जवाहर प्रसाद बताते हैं कि स्थानीय जमींदार सत्य नारायण सिंह ने कई बार 'कैलाश नर्सरी' को स्थानीय राष्ट्रवाद का केन्द्र बनते देख आर्थिक सहायता का प्रस्ताव किया पर कवि कैलाश ने स्वीकार नहीं किया।<sup>28</sup> उन्होंने पौधे बेचकर स्थानीय राष्ट्रवादी आन्दोलन में आने वाले खर्चों को पूरा करने का प्रयास किया। यहाँ गांधी का 'आश्रम' और कवि कैलाश की 'बागवानी' के प्रतीकों के चरित्र को स्पष्ट रूप से समझा जा सकता है।

'कैलाश नर्सरी' के प्रचारार्थ कवि कैलाश ने जो पर्चा प्रकाशित करवाया था, जिसका कुछ अंश उनके जीवनी लेखक यमुना प्रसाद उपाध्याय जी ने भी उद्धृत किया है, उसकी एक तुड़ी मुड़ी पुरानी प्रति उनके सहकर्मी जवाहर प्रसाद ने हमें उपलब्ध कराया, में प्रकाशित आम्र वृक्षों के नामों की सूची अत्यंत रोचक है एवं वह हमें ऐतिहासिक सर्वेक्षण के लिए प्रेरित करती है।



## आम के नाम

लंगड़ा, बंबई, शुकुल, सिपिया, केरवा, राढ़ी, नेउरा, मधुकुपिया, दयाल सिंह, मोहन ठाकुर, कतिका, जाफर कृष्ण भोग, बेला, फाजली, नरसिंह भोग, गुलाब खास, बेलाखास, कैलाश खास, कैलाश भोग, कैलास पसन्द, महाराज पसन्द, लडुआ, मिठुआ, केरवा महबूब, तम्बुआ, सिरिदहन, मालदा, दरभंगा, मालदहा, छपरा, मालदहा भैरवा, मालदह दुधिया, मालदह सब्जा, मालदह सफेद, मालदह कलकत्ता, बम्बई नम्बर वन, बम्बई नम्बर टू, बम्बई मूतिकला, कृष्णभोग और्डिनरी, त्रिफला, दोफल, जेटू, बथुआ, फरकवादी, बडआमा इत्यादि।

आम के पौधों के नामकरण का मनोविज्ञान एवं समाजशास्त्र का विश्लेषण हमें आवश्यक जान पड़ता है। इनमें कुछ आमों के नाम पारम्परिक हैं यथा- लंगड़ा, शुकुल, सिपिया, मधुकुपिया। कुछ नाम स्थानों से जुड़े हैं यथा- नेउरा (पटना के पास का एक कस्बा है), मालदहा दरभंगा, मालदह छपरा, मालदह कलकत्ता, बम्बई नम्बर वन, बम्बई नम्बर टू। सम्भव है आम के इन विशिष्ट नस्लों को इन स्थानों से सम्बद्ध होने के कारण इनका नामकरण किया गया हो। कुछ नाम लोक मिथकों से जुड़े हैं यथा- नरसिंह भोग, कृष्ण भोग, महाराज पसन्द। कुछ आमों के नाम कविजी में अपने नाम से सम्बद्ध कर रखा था- कैलाश खास, कैलाश भोग, कैलाश पसन्द, इससे स्पष्ट होता है कि कवि जी ने आमों के मौलिक नामकरण की प्रवृत्ति भी सक्रिय थी। जिससे वे स्वयं नये नामों का सृजन करते थे और उन्हें सामान्य आम से एक प्रतीक के रूप में रुपान्तरित कर देते थे।

परन्तु नामों की इस सूची में हमें चौकाने वाले तीन नाम दिखायी पड़े। गांधी भोग, मोहन सिंह और दयाल ठाकुर। इसी चौकाहट ने हमारे क्षेत्र अध्ययन एवं स्थानीय इतिहास के लिये नये प्रश्न खड़े किये। इन तीन नामों के प्रतीकों का आशय क्या है? इसके लिये

हमने लोक स्मृतियों का सहारा लिया। वृद्ध लोक पुरुषों से साक्षात्कार से यह स्पष्ट हुआ कि हमारी परम्परा में आमों के सम्बंध में ये तीन नाम पहले से प्रचलित नहीं थे। अर्थात् ये कवि जी की मौलिक रचना है। इनमें गांधी भोग का आशय तो स्पष्ट है इसका सम्बंध महात्मा गांधी के नाम से है। किन्तु मोहन सिंह और दयाल ठाकुर कौन थे ? इस सम्बंध में हमने जब शाहाबाद जिला स्वाधीनता संग्राम के ऐतिहासिक दस्तावेज देखना प्रारम्भ किया तो पता चला कि मोहन सिंह और दयाल ठाकुर 1921 के संग्राम में औपनिवेशिक पुलिस की मार से शहीद हो जाने वाले युवक थे।<sup>29</sup> स्मरण रहे कवि जी ने बागवानी 1921 के आन्दोलन की असफलता के बाद गांव लौटकर बनायी थी। इन शहीदों का प्रतीकीकरण कर कवि जी किन ऐतिहासिक उद्देश्यों की पूर्ति करना चाहते थे ? सम्भव है वे इनका प्रतीकीकरण कर अपनी स्मृतियों के क्रान्तिकारीकरण की प्रक्रिया में अचेतन रूप से सक्रिय रहना चाहते हों। बहुत संभव है वे इन्हें जन जन के बीच 'बीज वृक्ष' के रूप में फैला कर उनकी चेतना में इनकी स्मृतियाँ रोपना चाहते हों। इन्हें मात्र एक यादगार के रूप में लेना हमारे लिये एक इतिहासकार की जिम्मेदारी से जी चुराना होगा।

कवि जी के जीवनी लेखक श्री यमुना प्रसाद उपाध्याय लिखते हैं " वे 1921 के आंदोलन की असफलता के बाद गांव लौटकर चुपचाप बैठ नहीं गए, बल्कि लोगों के बीच आन्दोलन का संदेश पहुंचाते रहे।<sup>30</sup>

कैलाश नर्सरी और साबरमती आश्रम के प्रतीकों के भेद एवं उनकी क्रियात्मकता के अन्तर से दो प्रकार की राजनीति की भिन्नता को समझा जा सकता है। इससे लोक की राजनीति की तकनीकों को समझने के भी द्वार खुलते हैं।

**लोक की समानान्तर राजनीति**

लोक की समानान्तर राजनीति का स्वरूप अत्यंत जटिल है। एक विशिष्ट प्रकार की स्पष्टता की तह में अनेक विशिष्ट अस्पष्टताएँ सक्रिय हैं। किन्तु यह अस्पष्टता हमारे बौद्धिक ज्ञान की सीमा है न कि लोक के राजनीति के स्वरूप की।

कवि कैलाश 1921 के आन्दोलन के बाद विभिन्न रूपों में स्थानीय राष्ट्रवादी संघर्ष में सक्रिय नेतृत्व की भूमिका प्रदान करते रहे। 1924-26 के बाद भारतीय राष्ट्रवाद के 'खादी-चरखा' के परिघटना के सम्बंध में मौखिक कार की स्पष्टता की तह में अनेक विशिष्ट पहनते थे किन्तु चर्खा और खादी आश्रम की राजनीति से सदैव दूर रहते थे।<sup>31</sup> इसके बदले में वे संघर्ष एवं सक्रियता के नये-नये रूपों की खोज एवं प्रयोग करते रहते थे। इसका एक उदाहरण कैलाश नर्सरी ही था। 1930 के राष्ट्रीय आन्दोलन की लहर में वे पुनः गांजा, भांग, शराब इत्यादि दुकानों पर पिकेटिंग, धरना<sup>32</sup> साढ़े 6 फीट के बूढ़े जवान का तिरंगा झंडा लेकर आगे बढ़ना, औपनिवेशिक यातनाएं झेलना, छः मास का कारावास भोगना इत्यादि रूपों में सक्रिय थे।<sup>33</sup> इस आन्दोलन में उनकी भूमिका सामान्य भूमिका नहीं थी बल्कि समष्टि से उभरे हुए व्यष्टि की भूमिका और व्यष्टि के समष्टिकरण की भूमिका थी।

इतिहास की इसी सक्रियता के मध्य उनके भीतर समानान्तर राजनीति की चेतना का विकास होता रहा। यह 'समानान्तर' बहुत कुछ अभिजन से लोक के मोहभंग और विरुद्धों के टकराव की स्वाभाविक अभिव्यक्ति है। इस 'समानान्तर' की चेतना को समझने के लिए हमारे पास उनकी कुछ तुकड़ियां हैं जिन्हें वे अपनी सभाओं में, लोगों से बातचीत के मध्य, अपील (आह्वान) के रूप में उपयोग किया करते थे। मौखिक तुकड़ियों को समय में अवस्थित करना तो अत्यन्त कठिन है किन्तु इन्हें प्रवृत्तियों के मध्य अवस्थित किया जा सकता है।

इस समानान्तर की चेतना की प्रवृत्ति को समझने में कवि जी की यह लोकोक्ति हमारी सहायता करती है यथा-

1. जे खाला घीव मलीदा, ओकर कान बहिराइल बा ।  
डंटा उठावा चल फिरगियन के भगावे के दिन आईलबा ।।
2. कहे कवि कैलाश, उठाव डंडा  
तबहि फूटी अंग्रेजवन के भंडा ।।

ये व्यंग्यात्मक मारक क्षमता से भरपूर तथा आह्वान के रूप में प्रयुक्त तुक्कड़ियाँ अहिंसा को बहुत लम्बा खींचने के विरुद्ध हैं तथा अहिंसा और अन्य अभिजन राष्ट्रवादी स्वराज्य से असहमत हैं। तत्कालीन राष्ट्रवाद की लोक स्वराज्य के रूप में कवि कैलाश काव्यात्मक एवं प्रतीकात्मक ढंग से 'नोचल S गोरवन के बाल' 'उठाव डंडा' इत्यादि लोक के लिए प्रतिरोध के सहज रास्ते की तरफ इशारा करते हैं।

यही प्रवृत्ति अपने विकासमान रूप में गांधी की स्थापित संस्कृति के समक्ष समानान्तर राजनीतिक सांस्कृतिक प्रतिदर्श उपस्थित करती है। जिसमें स्थापित संस्कृति से भिन्नता एवं स्वाभाविक सुधारीकरण का अंश है। उदाहरणार्थ कवि कैलाश की कुछ कवितायें देखें-

1. पहीनी खादी। टोपी, ओपी का पेन्हब  
माथा प मुरेठा बांधी।
2. ये बाबा गांधी, कब ले मिली आजादी।  
अतना दिन हो गईल, पहिरत खादी ।।

निश्चित रूप से ये सारी तुक्कड़ियाँ 1921 के बाद रचित एवं प्रयुक्त हुई होंगी। इनमें खादी का कुरता तो पहने परन्तु मुरेठा बांधने का भी सुझाव दिया गया है। यह मुरेठा भारतीय कृषक की प्रतीक है। खादी उन दिनों निरक्षर जनता के समक्ष आजादी का माध्यम

एवं प्रतीक दोनों हो गया था। कवि जी अत्यन्त दारुण ढंग से इसमें गांधी का सम्बोधन कर इस प्रतीकात्मकता के खोखलेपन की ओर संकेत करते हैं।

1931 से लेकर 1935 के चुनाव तक वे पांच बार जेल गये।<sup>34</sup> 1933-34 ई० में आकर इस 'समानान्तर' ने स्पष्ट राजनीतिक स्वरूप ग्रहण कर लिया और कवि कैलाश शहाबाद जिला कमेटी के सदस्यों के चुनाव में मुफस्सिल थाने से कांग्रेस के विरोधी गुट के उम्मीदवार के रूप में चुनाव में खड़े हो गये।<sup>35</sup> वे कांग्रेस के अधिकृत प्रत्याशी जिले के प्रतिष्ठित कांग्रेसी पंडित रामनरेश त्रिपाठी के विरोध में खड़े थे। यह विरोध व्यक्तिगत तथा महत्वाकांक्षाओं का न था क्योंकि वे दोनों साथ-साथ अपने और अपनी पार्टी के बारे में प्रचार करते थे। एक मंच पर पण्डित जी अपनी और अपनी पार्टी का प्रचार करते थे, तत्पश्चात् कवि कैलाश अपने और अपने विचारधारा के लोगों के बारे में उसी मंच से प्रचार किया करते थे। अपने बारे में यह प्रचार क्या था ? प्रचार था " पं० रामनरेश त्रिपाठी इस इलाके के सर्वश्रेष्ठ कांग्रेसी उम्मीदवार हैं। उनकी सेवाएं महान हैं। वे मुझसे अधिक योग्य व्यक्ति हैं। अतः आप लोग उन्हीं को डिस्ट्रिक्ट बोर्ड का मेम्बर चुने। परन्तु मैं उनका विरोध करता हूँ क्योंकि मैं "इन लोगों" के काम करने के ढंग से सहमत नहीं हूँ।<sup>36</sup>

1935 में जब कांग्रेस महा समिति ने एसेम्बली का चुनाव लड़ना तय किया। कवि कैलाश ने तब लोक नेतृत्व का प्रतीक बनकर शहाबाद जिले में कांग्रेसी उम्मीदवारों का समर्थन एवं चुनाव प्रचार किया। वे अपने साथ 15-20 किसानों की टोली रखते, लोक गीत गाते, झंडा लहराते, जनभाषा एवं जन प्रतीकों में लोगों को समझाते-बुझाते, शाम तक वे किसी बड़े गांव में पहुंच जाते और वहीं गांव के खलिहान में डेरा डाल देते। 'कवि जी आये हैं' "कवि जी आये हैं" पूरे गांव के लोग इकट्ठा हो जाते। बच्चे बूढ़े जवान सबको उनसे कविता सुनने की लालसा रहती। कवि जी पहले कुछ लोकगीत सुनाते, फिर पंचायत पर सर्वसम्मति से कांग्रेसी उम्मीदवार को वोट देने का फैसला किया जाता। इस अवसर पर

वे प्रायः दो लोकगीत अवश्य सुनाते थे-

चुन के भेजो आज कौंसिल में ।  
 बहादुर, वीर, योद्धा, चुनके भेजो आज कौंसिल में ।  
 जो रखे लाज भारत की, वही अब जाय कौंसिल में ।  
 बघी है मा विदेशी की कठिन दुर्भेद्य कड़ियों से  
 जो काटे जाये ये कड़िया, वही हैं योग्य कौंसिल के ।  
 है मरते भूख से बच्चे, करोड़ों नारियां बूढ़े  
 खिलावे जाय जो इनको, वही अब जाय कौंसिल में ।  
 है रहती अर्द्ध नगी नित, करोड़ों मातु वो बहने  
 जो ढंके लाज इनकी, वही हैं योग्य कौंसिल के ।

किसनऊ

भारत में पहले पहिल आईल चुनाव बाटे  
 खूब सोच बूझ वोट दीह हो किसनऊ ।  
 कहीं जमींदार पार्टी, कहीं महाराज पार्टी,  
 वोट खातिर भइल तैयार हो किसनऊ ।  
 तू हूँ आपन दुख देख, ओकेरो उपाय सोच,  
 कइसे दुख दूर तोर होई हो किसनऊ ।  
 यही जमींदार, महाराज लोग के यादकर,  
 काई-काई कइलन व्यवहार हो किसनऊ ।  
 कभी दस्तूरी ले ले, कबहीं इजाफा ले ले  
 कभी गला चिपी धन लेसु हों किसनऊ ।<sup>37</sup>

इन दोनों कविताओं के विश्लेषण से लोकमन के अनेक अवधारणात्मक तत्व स्पष्ट

हंते हैं। प्रथम लोकगीत में कवि कहते हैं, 1935 में कौंसिल में उसी को भेजे-

1. जो राखे लाज भारत की।
2. बधी हैं माँ विदेशी की कठिन दुर्भेद्य कड़ियों में, जो काटे जाये ये कड़ियाँ
- 3 है मरते भूख से बच्चे, करोड़ों, नारियाँ बूढ़े  
खिलावे जायें जो इनके।
- 4 है रहती अर्द्धनगी नित करोड़ों मातु वो बच्चे,  
जो ढके लाज इनकी, वही हैं योग्य कौंसिल के।

कवि कैलाश में मन में 1935 ई0 में राष्ट्रवाद के प्रतिनिधिक प्रतीक में उपरोक्त योग्यताएं होनी चाहिए। इससे स्पष्ट है कि 1936 तक आते आते लोकमन का राष्ट्रवाद भावुकता, रोमान, छवियाँ, अफवाह से ऊपर उठकर तुलनात्मक रूप से ज्यादा यथार्थ, करोड़ों की भूख, रोटी, करोड़ों के कपड़े से जुड़ चुका था।<sup>38</sup> हलाँकि भारत मा की लाज रखने तथा बेड़ियों को काटने जैसे लोकप्रिय आह्वान इसमें सम्मिलित रहे जो कि भारतीय राष्ट्रवाद के अन्तः तत्व थे।

दूसरी लोक कविता की व्याख्या से यह स्पष्ट होता है कि 1935 में कवि कैलाश का राष्ट्रवाद जमींदार विरोधी, अवतारवाद के प्रति आलोचनात्मक तथा पूर्णतः किसान चेतना से युक्त दिखायी पड़ता है। इन तीनों प्रवृत्तियों को तत्कालीन 'कृषक राष्ट्रवाद' के रूप में देखा जाना चाहिए। जहां तक जमींदार विरोध का प्रश्न है, यह पूरी लोक कविता जमींदार विरोधी तथा कृषक हितों की सजग चेतना से युक्त है। अवतारवाद, दैववाद, भाग्यवाद के प्रति कवि कैलाश की दारुण आलोचनात्मकता देखिये-

"सुनिला अनाथन के, दीनानाथ साथ देले  
तोरा साथ काहे नहीं, देसु हो किसनऊ।"<sup>39</sup>

यह आलोचनात्मकता एक कृषक चेतना के सतत अनुभव से पैदा हुई है। इसीलिए इनका स्वरूप तत्कालीन बौद्धिकों की योजनाबद्ध आलोचनात्मकता से भिन्न है।<sup>40</sup> इन लोकगीतों को कांग्रेस प्रचार का अस्त्र बनाते हुए कवि कैलाश के समर्थन-विरोध का सम्पूर्ण तर्क जमींदार विरोध और उपनिवेशवाद विरोध से जुड़ा हुआ है।

इस समानान्तर राजनीति की एक और विशिष्टता उल्लेखनीय है। कविजी जिस गांव में 'सभा' लगाते थे, वहीं रात में लिट्टी बनाकर खाते थे। उनके लिट्टी के लिए आटा चमार से लेकर ब्राह्मण हरेक घर से थोड़ा-थोड़ा ही मांगकर आता था। वे कभी भी एकघर या दो घर के आटे की लिट्टी नहीं खाते थे।<sup>41</sup> यह प्रतीकात्मक कृत्य दो तथ्यों को स्पष्ट करता है। एक तो वे उक्त गांव के अभिजन को कोई भी अतिरिक्त महत्व नहीं देना चाहते थे। दूसरे, इसके माध्यम से सबको अपने में, अपने को सबमें स्थापित करना चाहते थे। जातिवाद की सीमाएं उसके प्रसार को रोक नहीं पाती थी।

### प्रभाव की भाषा और भाषा का प्रभाव

#### कवि कैलाश की लोकप्रियता

कवि कैलाश अपने क्षेत्र में अत्यंत लोकप्रिय थे। उनकी लोकप्रियता के सम्बंध में पीरो प्रखण्ड के कार्यकर्ता राम जियावन पाण्डेय का शाहाबाद जिला कमेटी के मंत्री को लिखा पत्र यहां उद्धृत करने योग्य है "मंत्री जी।" कवि कैलाश के रिस के कम करहीं पड़ी। उनका के नराज करके राजेन्द्र बाबू के सभा इहाँ हमनी के ठीक से नइखी जा कर सकत। एने सभा शुरू हुई, ओने सभा के दोसरा देने खंडड़ी लेके गीत गावे लगी है।"<sup>42</sup>

(मंत्री जी। कवि कैलाश के गुस्से को कम करना ही पड़ेगा। उनको नाराज करके राजेन्द्र बाबू की सभा हम लोग नहीं कर सकते। इधर सभा प्रारम्भ होगी- उधर वे खंडड़ी



लेकर गीत गाने लगेंगे।)

उनकी लोकप्रियता के सम्बंध में उनके जीवनी लेखक यमुना प्रसाद उपाध्याय लिखते हैं - "दिन-रात, गांव गांव घूमकर आप कांग्रेसी उम्मीदवारों का प्रचार करते थे और मैं तो कहूंगा आपके इन लोकगीतों का प्रभाव इन अशिक्षित ग्रामीणों पर जैसा पड़ा, वैसा महामना पंडित मदन मोहन मालवीय के तथा पं० जवाहर लाल नेहरू के सारगर्भित तथा गंभीर भाषणों का नहीं जान पड़ता था।"<sup>43</sup>

कवि कैलाश की लोकप्रियता के विकास में उनकी लोक छवि महत्वपूर्ण थी। वे सदैव कंधे पर गमछा और माथे पर मुरेठा बांधते। किसानों की आवश्यकता एवं साहस का प्रतीक डडा लेकर चलते।<sup>44</sup> भाषण देते समय भी डडा भांज-भाज कर बातें करते।<sup>45</sup> जन-सम्पर्क के समय उनका गांवों में रात बिताना, वही लिट्टी लगाकर खाना, सामूहिकता को बढ़ावा देना, इत्यादि लोक प्रतीकों के प्रयोग ने भी उनकी लोकप्रियता की वृद्धि में सहायता की होगी।

कवि जी ने अपने संघर्ष में गांधीवादी प्रतीकों का उपयोग भी किया किन्तु उन्होंने इसे पुनर्निर्मित एवं पुनर्रचित किया। यथा- खादी पहनना, माथे पर टोपी नहीं, मुरेठा बांधना। साबर मती आश्रम का प्रतीक उनके लोकपर्यावरण में आकर कैलाश नर्सरी के रूप में परिवर्तित हो गया।

कवि कैलाश ने संघर्ष के कई लोक तकनीकों का भी विकास किया। उन्होंने आन्दोलन के कई रोचक एवं आकर्षक लोक रूपों का विकास किया। उन्होंने "रेल गाड़ी को बैलगाड़ी"<sup>46</sup> बनाओ का अभियान चलाया। उनके निर्देश पर क्रांतिकारी तिरंगा लेकर रेलगाड़ी की इंजन पर चढ़ जाते, जहां कहीं पब्लिक को चढ़ना उतरना हो, वे तिरंगा लहरा

देती तो क्रान्तिकारी रेलगाड़ी रुकवा देते। तिरंगा देखते ही रेलगाड़ी रोक देना आम बात हो गयी थी।<sup>47</sup> इसके द्वारा वे एक ओर ब्रितानी उपनिवेशवाद को अनुपयोगी सिद्ध करते, दूसरी ओर अपनी प्रासंगिकता स्पष्ट करते थे।

1942 के आन्दोलन में उनके निर्देश पर कोर्ट कचेहरी में जाकर लड़के जज-कलक्टर बनकर आफिस चलाते।<sup>48</sup>

सड़कों पर पेड़ काट कर डाल दिये जाते जिससे अंग्रेजी फौज उनसे न आ जा सके।

कैलाश नर्सरी में क्रान्तिकारियों का कई दल बैठा होता। उनमें से जो दल वहां बना लिट्टी खाता, वही उस दिन सबसे क्रान्तिकारी और हिम्मती कार्य करने का उत्तरदायित्व उठाता। जीवनी लेखक यमुना प्रसाद उपाध्याय लिखते हैं कि एक रात मुझे भी उस आश्रम से घमार के पास पुल तोड़ने वाले दल में कार्य करने का सौभाग्य मिला था।<sup>49</sup> उनके नेतृत्व में पोस्ट आफिस तथा रेलवे के लाखों लाख टिकट या तो फाड़ दिये जाते या आम पब्लिक को बाँट दिये जाते।<sup>50</sup>

कवि कैलाश ने एक अत्यन्त सशक्त प्रभाव की भाषा का विकास किया था। इसके लिए लोक भाषा में तुक्कड़ियों एवं लोकगीतों का व्यापक रूप से "जन लामबंदी" (जन संगठन) के लिए उपयोग किया। या यूँ कहें उनके पास संघर्ष के लिये सबसे महत्वपूर्ण अस्त्र के रूप में वे तुक्कड़ियाँ तथा लोकगीत ही थे। वे अपनी राय, अपना दर्शन, अपना सिद्धान्त तुक्कड़ियों में ही व्यक्त करते थे। उनकी तुक्कड़ियों के लोकप्रिय होने का कारण यह भी है कि लोकमन को तुक्कड़ियाँ अत्यन्त प्रिय एवं स्मृतियों में बैठ जाने योग्य होती हैं। इसका कारण यह है कि एक तो यह अत्यन्त सरल होती है, दूसरे-उनमें कठिन बिम्ब नहीं होते। उन्होंने जन भाषा में अपनी राजनीति का प्रचार किया। उन्होंने लोक मुहावरे का अत्यन्त चतुराई से प्रयोग किया। एक बार वे युवकों की सभा में भाषण दे रहे थे। उन्होंने

कहा कि आप लोग देश के सिपाही हैं। सिपाही माने सिर+पाही, सिर माने दिमाग, पाही माने - काम, अर्थात् जिसका दिमाग देश के काम में लगा रहे।<sup>51</sup> इसी सिपाही शब्द की व्याख्या उन्होंने अपने को पकड़ने आये भारतीय सिपाहियों के एक दल के मध्य इस प्रकार किया - सिपाही- सिर+पाही माने जिसका दिमाग देश के काम में लगा रहे और आप लोग देश भक्तों को पकड़ रहे हैं, लाठियां चला रहे हैं।<sup>52</sup> इस प्रकार उन्होंने अत्यन्त सशक्त तर्कशास्त्र एवं तीव्र प्रभाव माध्यम का विकास कर लिया था।

उन्होंने निरक्षर ग्रामीण जन को समझाने के लिए गँवई और देहाती तथा लोकमन के निकट के प्रतीकों का प्रयोग किया। वे प्रायः जन सभाओं में भाषण देते हुए एक लोकप्रतीक का उपयोग करते थे- " इ बुढ़वा, हमनी के घर के घीव पी के, खूब मोटा गईलबा। ठीके बा, लेकिन जे खूब घीव पीले रहेला, ओकरा हड्डी पट-पट कर बरसातों में जरेला। एह से अबकी भादों में एकराके फूक दिआई।"<sup>53</sup> यहां वे बुढ़वा का सम्बोधन अंग्रेजी सरकार के लिए किया करते थे। इस सम्बंध में वे एक और लोक प्रतीक व लोक मुहावरे का भी प्रयोग किया करते थे। वे कहा करते थे, हांथी जइसन विसाल जानवर के सूँड़ में चुंटी घुस जाने पर मर जाती है तो हम लोग तो छः फुट के आदमी हैं। इस लोक प्रतीक का निहितार्थ है कि हम लोग इस अंग्रेजी उपनिवेशवाद के मृत्यु के कारण बनेंगे। इसके द्वारा वे निरक्षर जनता के समक्ष कार्यकारण के सम्बंध में प्राप्त परिणाम की भी व्याख्या करने में सफल होते थे।

अंग्रेजी साम्राज्य के विरुद्ध उनकी स्त्राटिजिक समझ कितनी परिपक्व थी, इसका उदाहरण द्रष्टव्य है वे एक लोक कथा गढ़ते थे कि एगो राकस रहे, ओकर जान बसत रहे ओकरे टेट में, ओम्हहीं इ गोरवन के जान, एहनी के धन में बमेला, एह से पन्हिले सरकारी धन बर्बाद कईल जाए।<sup>55</sup> अर्थात् एक राक्षस था। जिसका जान उसके टेट (कमर में धोती का सिरा जिसमें रुपया बांधा जाता था) में बसता था, उसी तरह इन अंग्रेजों का प्राण इनके

धन में बसता है। इसीलिए पहले इसी को बर्बाद किया जाए।

वे निरक्षर लोक को हिम्मत बंधाने के लिए एक मुहावरा रचते थे-

"पेड़ ऊपर से ओतना मोटा देखात बा

बाकि भीतर से खोखर बा S I-<sup>56</sup>

अर्थात् पेड़ ऊपर से उतना मोटा दिखता है, पर भीतर से खोखला है। इसका निहितार्थ यह प्रस्तावित किया जा सकता है कि औपनिवेशिक भयावहता से डरो मत। वह अपने अन्तर में शक्तिहीन एवं खोखला है। इसे एक धक्का मारिए। इस प्रकार इन मुहावरों से वे उपनिवेशवाद विरोधी एक प्रकार का आह्वान भी किया करते थे।

इस प्रकार वे अंग्रेजी साम्राज्य के प्रतीक के रूप में घी पीता बुढ़ा, हाथी, राक्षस, 'मोटा पेड़' जैसे लोक समाज के अत्यंत निकट के प्रतीक उठाते थे। उन्होंने धार्मिक प्रतीकों का प्रयोग न के बराबर किया। जबकि कपिल कुमार के अध्ययन किसान विद्रोह, कांग्रेस और अंग्रेजी राज्य (अवध 1886-1922) से स्पष्ट होता है कि उसी समय खण्ड में अवध में किसानों के मध्य उपनिवेशवाद विरोधी संघर्ष को तीव्र करने के लिए बाबा रामचन्द्र धार्मिक प्रतीकों का मुख्य रूप से प्रयोग कर रहे थे। बाबा रामचन्द्र प्रायः

"राज समाज विराजत रहे। रामचन्द्र, सहदेव झिगुरे।

अब मोहि भा भरोस हनुमन्ता

बिनु हरि कृपा मिलई नहीं सन्ता।"

जैसे धार्मिक प्रतीकों को राष्ट्रीय आन्दोलन में सम्मिलित कर रहे थे।<sup>56</sup> सम्भवतः ऐसा कवि कैलाश के मूल रूप से कृषक होने से संभव हुआ हो। वे खेती किसानों से जुड़े थे, अतः उस जीवन से सीधे जुड़े बिम्ब उनकी अन्तः चेतना में रहे हों। कृषक जीवन की वाणी का व्यापक भाग जीवनोपयोगी एवं धर्म निरपेक्ष है। घाघ और भड्डरी की कहावतें जो सम्पूर्ण कृषक जीवन में छाये हुए हैं, में कहीं भी धार्मिक बिम्बों का प्रयोग नहीं है। लोक

मुहावरों का व्यापक अंश धर्मनिरपेक्ष तथ्यों एवं बिम्बों से रचा गया है। संभवतः कवि कैलाश की चेतना में कृषक जीवन की वाणी का प्रभाव अधिक हो फिर कवि कैलाश महान परम्परा से न जुड़े होकर लोक की लघु परम्परा व द्वितीय परम्परा से जुड़े थे जहां 'राम' एवं स्थापित धार्मिक बिम्ब के प्रति एक कटाव भी दिखायी पड़ता है। फिर उन्होंने जिस प्रकार अंग्रेजी साम्राज्यवाद के इतने जटिल चरित्र को इन सहज प्रतीकों के माध्यम से इतना खोलकर और स्पष्ट ढंग से आम जनता को समझा दिया, शायद धार्मिक बिम्बों में यह कार्य उन्हें कठिन लगा हो। किसी 'गंवई' के लिए रस्सी हांथी इत्यादि अत्यंत मूर्त बिम्ब है। कवि कैलाश प्रतीकों के प्रयोग में 'अमूर्तता' से भी बचते दिखाई पड़ते हैं। दैवीय अमूर्तता से उन्होंने चेतन और अवचेतन ढंग से बचने का प्रयास किया है। वास्तव में उनके प्रतीक भारतीय लोक की धर्म निरपेक्षता के निकट है। यहां धर्म निरपेक्षता शब्द का प्रयोग हमारी मजबूरी है क्योंकि इस प्रवृत्ति के लिए वर्तमान में हम सबके पास कोई और शब्द नहीं है।

उन्होंने सदैव जनोपयोगी प्रतीकों का प्रयोग किया। उनकी एक प्रसिद्ध लोकोक्ति है-

"लाट ना हवन स, हवन स लाठा।

एहनी के फूक के पकावल जाई भाठा

आउर ओहि से नवा घर बनावल जाई।"<sup>58</sup>

यहां उन्होंने कितने सहज ढंग से लाट साहबों को जिनका सूर्य डूबता ही नहीं था, को लकड़ी का लाठ बना दिया और लोक को समझाया कि इनको जलाकर ईंट का भट्ठा बनाया जायेगा तथा पकी हुई ईंटों से नया घर बनाया जायेगा। इस सम्पूर्ण लोक रूपक में एक तार्किक अन्विति भी है जो लाट के पतन से नये घर के निर्माण तक जुड़ा हुआ है। इस प्रकार उनकी भाषा का प्रभाव लोकमन से विशाल अंग्रेजी साम्राज्य का भय दूर कर देता था। वहां क्या भय जहां लाट, लाठा बन जाये, जहां पता हो कि राक्षस का जान उसके

'मनी बैग' में बसता है। जहाँ उसकी भयावहता अधिक से अधिक उस बूढ़े आदमी की भयावहता है जिसने धी पी रखा है। या उस हाथी की तरह जिसे मारने के लिए चींटी ही काफी है।

इस प्रकार कवि कैलाश को लोकमनोविज्ञान की गहरी पकड़ थी।

लोक माध्यम की अपनी भाषा, अपनी शब्दावलि होती है, जो हमारे नागर बोध से भिन्न होती है। कवि कैलाश प्रायः अंग्रेजों को 'गोरा' कहा करते थे। गोरा 'शब्द' अपढ़, निरक्षर, अत्यंत दूरस्थ प्रदेशों में रहने वाले भारतीयों के समक्ष ज्यादा शीघ्र मूर्तमान हो जाने वाला शब्द है। अंग्रेज शब्द थोड़ा अमूर्त है।

इस प्रकार कवि कैलाश की लोक प्रियता में जिस प्रभाव की भाषा का उन्होंने उपयोग किया उसके प्रभाव ने महत्वपूर्ण भूमिका निभायी।

### फुट नोट्स

1. अभिजन राष्ट्रवाद की प्रवृत्तियों के अध्ययन के लिए सर्बोल्टर्न इतिहासकारों के शोधकार्य ही मुख्य उपादान हैं।
2. संयुक्त प्रान्त में सविनय अवज्ञा सम्बंधी डा० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय के शोध प्रबंध में ग्रामीण राष्ट्रवाद के इस रूप पर जोर दिया गया है।
3. द एसेन्डेन्सी ऑफ कांग्रेस इन यू० पी० (ओ० यू० पी०) ज्ञानेन्द्र पाण्डेय तथा कपिल कुमार का 'द पिजेन्ट इन रिबोल्ट' (मनोहर)।
4. अमर शहीद कवि कैलाश - ले० यमुना प्रसाद उपाध्याय, संसार प्रेस, गोपाली कुंआं, आरा, पृष्ठ-3

5. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1 के ध्वन्यांकित संकलन से।
- 6 वही
- 7 अमर शहीद कवि कैलाश - ले० यमुना प्रसाद उपाध्याय, संसार प्रेस, गोपाली कुंआं, आरा, पृष्ठ-4
- 8 वही कुंआ, आरा, पृष्ठ-4
9. 'अमर शहीद कवि कैलाश' पुस्तक में यमुना प्रसाद उपाध्याय द्वारा उद्धृत।
- 10 वही
11. वही
- 12 वही
13. कवि कैलाश के मित्र स्वतंत्रता सेनानी तथा वर्तमान में कम्युनिस्ट पार्टी से सम्बद्ध जवाहर प्रसाद के साक्षात्कार से कैसेट नं० K-1 में ध्वन्यांकित।
14. वही 15. द एसेन्डेन्सी ऑफ कांग्रेस इन यू० पी०, ए स्टडी आफ इम्प्रफेक्ट मॉबिलाइजेशन (ओ० यू० पी०), प्रो० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय सबाल्टर्न स्टडीज - समस्त खण्ड (ओ० यू० पी०) सम्पादक रणजीत गुहा एवं कपिल कुमार का अध्ययन 'किसान विद्रोह, कांग्रेस और अंग्रेजी राज्य (मनोहर)।
- 16 संयुक्त प्रान्त में सविनय अवज्ञा सम्बंधी डा० पाण्डेय के शोध प्रबंध में 'ग्रामीण राष्ट्रवाद' के इस दोहरे पक्ष पर बल दिया गया है।
17. ओरल हिस्ट्री, कैसेट नं० K-1।
- 18 वही
- 19 अमर शहीद कवि कैलाश - ले० यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 28।
- 20 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-2 में जिले के प्रसिद्ध कांग्रेसी नेता रामनरेश त्रिपाठी का साक्षात्कार जिन्होंने उन्हें कांग्रेस की सदस्यता दी थी।
21. श्री कमला (जनवरी, 1918 में प्रकाशित पाठक के एक पत्र से स्पष्ट होता है कि उन दिनों जलियांवाला बाग की घटना के सम्बंध में मुंह से मुंह बातें फैल रही थी। कोई कह

रहा था, पूरे पंजाब को अंग्रेजों ने काट डाला। पंजाब के सारे कुंओ में भारतीयों की लाशें भरी पड़ी हैं, इत्यादि।

22. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-2 में जवाहर प्रसाद का संस्मरण।

23. अमर शहीद कवि कैलाश - यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 21

24. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-2 में जवाहर प्रसाद का संस्मरण।

25. अमर शहीद कवि कैलाश - यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 30

26 वही

27. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-2 में कवि जी के मित्र जवाहर प्रसाद का संस्मरण।

28. वही 29 भोजपुर के अमर शहीद, कांग्रेस कार्यालय, शहीद भवन का अप्रकाशित दस्तावेज।

30. अमर शहीद कवि कैलाश - यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 32

31. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-2 पर आधारित।

32. अमर शहीद कवि कैलाश - यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 35

33 वही

34. वही

35 श्री कमला दैनिक अंक 7 में प्रकाशित।

36 अमर शहीद कवि कैलाश - यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ 34

37. वही

38. कई भोजपुरी लोकगीतों में ऐसा ही भाव मिलता है पर उनका रचना काल तय करना कठिन है। किन्तु उनके प्रतीक एवं भाषा इसी काल में निर्मित प्रतीत होते हैं।

39 यही स्वर सांस्कृतिक सन्दर्भ में शिवनारायणी गीत 'हमनी के बेरिया निठुर भइले बनवारी' में दिखायी पड़ता है जो 1935 तक आते आते लोक जगत में राजनीतिक सन्दर्भ ग्रहण करता प्रतीत होता है।'

ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० 5 में संकलित।



शिव नारायण भजन । संकलन व्यक्तिगत ।

40 इस सैद्धान्तिक ढांचा के निर्माण में तात्त्विक सहायता के लिए ग्राम्शी की कृति 'प्रिजन नोट बुक' का ऋणी हूँ ।

41. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1 से ।

42 शहीद भवन भोजपुर स्वाधीनता संग्राम कार्यालय में कांग्रेस कार्यकर्ता श्री निझावन पाण्डेय का जिलामंत्री शहाबाद को 3-2-1924 को लिखा पत्र ।

43 अमर शहीद कवि कैलाश ले० यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ- 35

44. वही

45 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1 से ।

46 अमर शहीद कवि कैलाश ले० यमुना प्रसाद उपाध्याय, पृष्ठ- 35

47 ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1 से ।

48 वही

49. वही

50. वही

51. वही

52. वही

52. वही

54 वही

55 वही

56 वही

57. कपिल कुमार, किसान विद्रोह, कांग्रेस और अंग्रेजी राज्य (मनोहर)

58. ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1 से ।

## निष्कर्ष

इस शोध कार्य में मैंने मुख्य रूप से लोकमन में राष्ट्रवाद के निर्माण की प्रक्रिया को समझने का प्रयास किया है। इसमें हिन्दी साहित्य में राष्ट्रवाद की अभिव्यक्ति का अध्ययन कर हिन्दी क्षेत्र में तत्कालीन विकसित हो रहे 'नव मध्य वर्ग' की चेतना को भी देखने का प्रयास किया गया है। ताकि इसके माध्यम से नागर चेतना के कुछ तंतुओं को भी समझा जा सके तथा नव मध्य वर्ग की चेतना के समानान्तर तथा उससे पृथक लोक चेतना में उभर रहे राष्ट्रवाद के अन्तर को समझा जा सके।

भारत में राष्ट्रवाद का इतिहास रचने के लिए आधुनिक भारत के शोधकर्ताओं ने अनेक प्रयास किए हैं। यह उसी श्रृंखला में एक लघु कड़ी है, जिसमें भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास की व्यापकता एवं गहराई की प्राप्ति के लिए अनेक तकनीकों का प्रयोग किया गया है। इसमें अन्तः अनुशासनिक प्रवाह का उपयोग करते हुए भारतीय राष्ट्रवाद का इथनोग्राफी विकसित करने का प्रयास किया गया है। इसका आधार भारतीय राष्ट्रवाद के रूप की बहुलता एवं उसके बहुबचन पर आधारित है। इसमें लोक संस्कृति में नीहित राष्ट्रवाद (1857-1947) का अध्ययन कर भारतीय राष्ट्रवाद की अनन्त ध्वनियों में से कुछ को सुनने का प्रयास किया गया है। वस्तुतः लोक संस्कृति अपने निर्माण के दौर में निर्मित करने वाली शक्तियों की रचनात्मक प्रतिक्रिया होती है। अतः इस संरचना का अध्ययन कर जन प्रतिक्रियाओं को भी राष्ट्रवाद का इतिहास रचने में उपयोग किया गया है।

इसमें मैंने राष्ट्रवाद के इतिहास के पुनर्निर्माण में राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक उपादानों से भिन्न सांस्कृतिक उपादानों का प्रयोग करने का प्रयास भी किया है।

इसके प्रथम अध्याय में 'राष्ट्रवाद के प्रमेय को समझने का प्रयास करते हुए मैंने यह समझा है कि अभी तक भारतीय राष्ट्रवाद का इतिहास अपूर्ण है। राष्ट्रीय संचेतना के अनेक तह अभी छुपे हुए हैं। इन तहों को उद्घाटित किये बिना हम भारत में राष्ट्रवाद के इतिहास की अनंतता को नहीं समझ सकते।

द्वितीय अध्याय में 19वीं और 20वीं शताब्दी में उद्भूत हुए हिन्दी बौद्धिक वर्ग की चेतना को समझने का प्रयास किया गया है। इस प्रयास की प्रक्रिया में मैंने समझा है कि हिन्दी बौद्धिक वर्ग की राष्ट्रवादी चेतना में अनेक अन्तर्विरोध हैं। यह अन्तर्विरोध उनके भूत एवं उनके वर्तमान के अन्तर्विरोधी संवाद की प्रक्रिया से उभरे हैं। इसके लिए इन बौद्धिकों की चेतना के निर्माण की नागर पद्धति भी जिम्मेदार है। इनका तत्कालीन विकासमान नव मध्यवर्गीय स्वरूप, जो पाश्चात्य प्रभाव के द्रव्य में उभरा भी था इन अन्तर्विरोधों का जनक कारक था। इन द्रव्यों, अन्तर्विरोधों तथा उहा-पोहों को हम उनके राष्ट्र की अवधारणा, हिन्दू-मुस्लिम सम्बंधों पर उनके दृष्टिकोण में पा सकते हैं। विभिन्न कालों में समय के परिवर्तन के साथ इनकी अवधारणाओं में परिवर्तन को भी हमने रेखांकित किया है।

तृतीय अध्याय 'इतिहास लेखन और लोक संस्कृति' में मैंने यह समझा है कि इन छुपे हुए अनेक तहों के उद्घाटन के लिए हमें इतिहास लेखन की प्राविधि का विकास करना होगा। इतिहास लेखन की प्राविधि का यह विकास लोक संस्कृति, लोक साहित्य के अजम्त्र श्रोत सामग्रियों के सार्थक उपयोग की दिशा में ही करना श्रेयस्कर होगा। इतिहास लेखन के लोक श्रोतों का उपयोग किए बिना हम भारतीय राष्ट्रवाद के लोक स्वरूप का अध्ययन करने में सफल नहीं होंगे। इस अध्ययन में मैंने इतिहास लेखन में लोकसंस्कृति के श्रोतों, उसकी अन्तःध्वनियों की आवश्यकता को महसूस करते हुए लोक संस्कृति में छुपे इतिहास का अध्ययन करने के लिए एक प्राविधि विकसित करने का प्रयास भी किया है। इस प्राविधि (तकनीक) की मूल चिन्ता लोक मानसिकता में प्रवेश की रही है। इस सन्दर्भ

में फ्रांसीसी इतिहासकार इवेजिन वेबर 'लोकमन' में प्रवेश करने के लिए लोकगीतों, नाटकों, कहावतों, मुहावरों लोक कथाओं के अध्ययन को आवश्यक मानते रहे हैं।<sup>1</sup>

बाद के तीन अध्याय तीन लोक कवियों एवं लोक नायकों, सुखदेव भगत, निर्धन राम तथा कवि कैलाश पर केन्द्रित है। इनके माध्यम से मैंने (1857-1900), (1900-1920), (1920-1947) तक की लोक संस्कृति में राष्ट्रवादी प्रवृत्तियों को उद्घाटित करने का क्रमिक प्रयास किया है। कवि कैलाश जो 1942 ई० में शहीद हो गये यहां की स्थानीय चेतना में इनके शहादत की गूंज बाद के वर्षों में भी गूंजती रही।

1857 - 1900 ई० के काल खण्ड में लोक संचेतना एवं लोक क्षमता की रचना की प्रक्रिया दिखायी पड़ती है। यह रचना नयी औपनिवेशिक स्थितियों एवं अनुभवों का सामना करने के लिए लोक चेतना का स्वयं के निर्माण की प्रक्रिया से जुड़ा हुआ था। इसी काल खण्ड के लोक इतिहास में नागर पुनर्जागरण या यों कहें मध्य वर्गीय पुनर्जागरण से भिन्न लोक पुनर्जागरण का स्वरूप भी दिखायी पड़ता है। जो प्राक् औपनिवेशिक काल से ही चले आ रहे लोक संज्ञान के नैरन्तर्य एवं परिवर्तन से जुड़ा हुआ था। निश्चित रूप से लोक जागरूकता मात्र ब्रितानी उपनिवेशवाद एवं पश्चिमी सभ्यता के प्रभाव में ही विकसित नहीं हुई थी, बल्कि उसमें लोक की चेतना की स्वतः स्फूर्तता एक प्रमुख कारक थी। इसी अध्याय में मैंने लोक में भी निम्न वर्गीय चेतना की अवस्थिति को रेखांकित किया है।

1900-1920 का काल खण्ड जो इस शोध अध्ययन में निर्धनराम पर आधारित है, में मैंने राष्ट्रवाद के इस उभार के दौर में एक संवेदनशील अछूत के राष्ट्रवाद का अध्ययन करने का प्रयास किया है। इस प्रयास के क्रम में मैंने समझा है कि सम्पूर्ण राष्ट्रवादी संघर्ष से जुड़े होने के पश्चात भी उस समय भोजपुरी प्रदेश के इस संवेदनशील अछूत का राष्ट्रवाद अपने मूल में तत्कालीन समाज में अपनी अछूत स्थिति से मुक्ति से जुड़ा हुआ

था। इस क्रम में यह भी देखने को मिला है कि तत्कालीन भारतीय आभिजात्य नेतृत्व संवर्ग ने अछूतों को अपने को अभिव्यक्त करने के लिये उपयुक्त तथा प्रतिष्ठापूर्ण स्थान नहीं दिया।

1920-47 तक का काल खण्ड, कवि कैलाश के लोक नायकत्व पर केन्द्रित है। इसमें मुख्य रूप से कवि कैलाश के लोक नायकत्व के विकास की प्रक्रिया का अध्ययन किया गया है। स्थानीय नेतृत्व तथा राष्ट्रीय नेतृत्व के संपर्कों के ढांचे का भी इसमें अवलोकन किया गया है। कई आधुनिक शोधों से भी यह तथ्य पुष्ट होता है कि राष्ट्रीय आन्दोलन में राष्ट्रीय नेतृत्व के समानान्तर स्थानीय नेतृत्व का विकास हुआ था। कुछ सन्दर्भों में यह नेतृत्व राष्ट्रीय नेतृत्व के स्थानीय अनुकरण से उत्पन्न हुआ था और कुछ संदर्भों में यह मूलतः स्वतः स्फूर्त राष्ट्रीय नेतृत्व के बिना किसी सीधे सम्बंध के उत्पन्न हुआ था। हलांकि दोनों संदर्भों में, एक में अनुकरण होते हुए भी स्थानीयता के सम्मिश्रण के इसमें नये रंग थे। दूसरे में स्वतः स्फूर्त होते हुए भी यह राष्ट्रीय नेतृत्व की छवियों का कही न कहीं मौलिक रूपान्तरण से जुड़ा हुआ था।"<sup>2</sup> इस प्रकार इस शोध अध्ययन में मैंने लोक नेतृत्व के ढांचे की स्वतः स्फूर्तता, साथ ही साथ राष्ट्रीय नेतृत्व से उसके संपर्क के स्वरूप को समझने का प्रयास किया है। इसमें मैंने लोक नेतृत्व तथा राष्ट्रीय नेतृत्व के संबंधों की द्वन्द्वत्मकता के लक्षण भी पाये हैं।

इस प्रकार यह शोध अध्ययन भोजपुरी क्षेत्र की लोक संस्कृति में राष्ट्रवाद के स्वरूप को समझने का एक विनम्र प्रयास है।

### फुट नोट्स

1. इवेजिन वेबर का नवीन अध्ययन, "पीजेन्टसइन फ्रेंचमैन- द मॉडर्नाइजेशन ऑफ माडर्न फ्रांस (1870-1914) स्टैनफोर्ड, स्टैनफोर्ड यूनि० प्रेस।
2. संयुक्त प्रान्त में सविनय अवज्ञा सम्बंधी डॉ० ज्ञानेन्द्र पाण्डेय के शोध प्रबंध में 'ग्रामीण राष्ट्रवाद' के इस दोहरे पक्ष पर बल दिया गया है।

## परिशिष्ट : 1

कुँवर सिंह सम्बंधी लोकगीत

(पूरे भोजपुर क्षेत्र में वीर कुँवर सिंह के शौर्य पूर्ण कार्यों के बारे में लोकगीत गाये जाते हैं जिनमें से कुछ को संकलित किया गया है)

(A)

गौवन-गौवन में दुग्गी बाजल, बाबू के फिरल दुहाई-  
 लोहा चबावई के नेवता बा, सब साज आपन दल बादल ।  
 बा जान गवांवई के नेवता, चूड़ी फोरवावई के नेवता ।  
 मिन्दूर पौछाववई के नेवता, बा रौंड़ कहावई के नेवता ।  
 जेई हो हमार ते माथ देई, जेई हो हमार से साथ देई ।  
 बा इहाँ न मौका समझई के, बा इहाँ न मौका बूझईके,  
 कीतो फेरौ नेवता हमार, की तो तइयार हो जूझईके ।

(B)

चिट्ठिया जे लिखि-लिखि भेले कुँवर सिंह

सुनहु अमर सिंह भाई हो मोर ।

बाबू अमर सिंह बाबू कुँवर सिंह

दुनो जने हवे अपने ही भाई ।

चरबी के टोटवा दौत से कटवाबे ला

छतरी का जात नसावे ला हो भाई ।

बात के स्रातिर बाबू कुँवर सिंह

ले लै फिरंगिया से रार हो भाई ।



(C)

देख दानापुर में होवे ला लडइया, सुनसुन मोर भइया हो ना ।

कूद-कूद के बाबू कुँवर सिंह, तेगा तेज चलावे ना ।

गाजर-मूरी सन काट-काट, दुश्मन के मार भगावै ना ।

समर में निःशंक बंक बाकुरा विराजमान

सिंह के समान जोहे सेना बीच निज दल के ।

कमर में कटार जोहे- कारवां से बात करे

उछल-उछल सिर काटे, बाहु शत्रु दल के ।

बायें हाथ मोछन पर ताब देत बार-बार

दाहिना शमशेर बाँके विजयी सम चमके ।

कहे कवि गंगा जगदीशपुरी कुँवर सिंह

जाको तलवार देखि गोरन भागे दल-दल के ।

सिंह बनी सुरमा, सुनान सहजादा जी के ।

सिक्ख मन्दरासीन को गुमान गर्व टूट गये ।

किन्ही घमसान बाबू कुँवर सिंह मैदान बीच

मारे मरदान सारे लाटन को लूट गये ।

खपाखप छुरी चले, छपाछप मूरी कटे

टपकत सोनित के, नदी धार बहल नूँ ।

चमके उज्जैना नेता, तीर बन दुधारी नेगा ।

सैन वीर कुँवर सिरीमन ललकारन नूँ ।

इन्द्र डर भागे गैल, यमराज दौड परल  
 छप्पर लेई डाकिनी नाचे नाच लागल नूँ।  
 झूमत कुँवर गिह वीर बाँका रन बीच जैसे  
 हाथि कद काँपि सिंह डाँकि फाँकि बइठल नूँ।

देख-देख बाबू के बयजन्ती फहरात बा,  
 बक्सर के मैदान में तेगा चमचमात बा।  
 बिगुली फुँकात बा, हर हर के पुकार बा।  
 देख-देख बाबू के बयजन्ती फहरात बा।  
 सिर कटे, देह कटे, शत्रु बिलबिलात बा,  
 बाबू जी के सेना में हरख के पुकार बा।  
 जय दुर्गा, जय बाबू जी के बोलिया सुनात बा,  
 बक्सर के मैदान बीच झण्डा अब गरात बा।

- (D)

बाबू कुँवर सिंह तोहरी राज्य बिनु, अब न रँगइबो केसरिया ।

इतने अइले घेरि फिरंगिया, उतते कुँवर दुई भाइ हो ।

गोला बारूद के वले पिचकारी, बीचवा में होत लड़ाई ।

बाबू कुँवर सिंह तोहरो राज्य बिनु,

हम न रँगइबो केसरिया ।

बाबू कुँवर सिंह तेगवा बहादुर, कोठवा पर उड़त अबीर- हरे, लाल ।

कोठवा पर उड़त अबीर ।

अहो बाबू, अहो बाबू कुँवर सिंह तेगवा बहादुर

कोठवा पर उड़त अबीर ।

(E)

अब छोड़ रे फिरगिया हमार देसवा,  
 लूट पाट कइले तुहूँ मजवा उड़वले-  
 जागल नाल अब, जागल बा ललनवा-  
 अब छोड़ दे सुदेसवा सुन रे फिरगिया-  
 कइलम देस पर जुलूस जोर फिरगिया-  
 जुलूम कहानी सुनि तड़पे कुँवर सिंह ।  
 बन के लुटेरा उतरल फौज फिरगिया,  
 सहर गाँव लूटि फूँकि, दिहलस फिरगिया ।  
 सुन-सुन कुँवर के हिरदय लागल अगिया  
 नंगी तलवार ले गरजे कुँवर सिंह  
 सुमर भवानी कुँवर उतरे मैदानवाँ  
 देखिकेफिरगियन के काँपे लागल तनवाँ-  
 गाजर मूरी अस लगले काटे उ कुँवर सिंह ।

तोइका देबो इनाम देबो  
 तोके राजा बनाइब रे ।  
 बाबू कुँवर सिंह भेजेले सनेसवा-  
 मौसे ना चली चतुराई, रे ।  
 जब तक प्राण रही तन भीतर  
 मारनन नाहीं बदलाई रे ।

बाबू कुँवर सिंह पश्चिम से जब चलले ।

पटना में डेरा गिरवले ना ।

लोहा के जामा सिअवले कुँवर सिंह ।

लम्पन बंद लगवले ना ।

ढाल तरुवरियाँ के कवन ठिकाना-

गोली दरजनवाँ खाये ना ।

ओहि दिन सँगवा उनकर केहूना दीहल-

जगदीशपुर ना होईत फिरंगिया राज ।

बबुआ, ओहिदिन कुँवर लेले तरुवरिया हो ना ।

बबुआ, धनवा धरम आबरु मइया पर ना ।

बबुआ विधवा ओ रौंड़ि के पिरतिया पर ना ।

बबुआ भाई ओ बहिनिया की, इजतिया पर ना ।

बबुआ बाप अबरु दादा के किरितिया पर ना ।

बबुआ आइल रहे विपति के धरिया पर ना ।

(F)

भर भोजपुर कुँवर बिरजले, रीवा सरनिया नू।  
 हाट बजरिया कुँवर बिसारे, के कहत सब गुनवा नू।  
 भोजपुर में डुमराव बसेला, ऊहो बाड़े फिरगिये नू।  
 सब विसेन मिलि घर में लुकइले, बाबू परेला अकेला नू।  
 बादल के बीच नव-रवि के प्रताप होला,  
 वैसे ही प्रताप बा कुँवर सिंह के विजय में।  
 तोप घहरात, रनडका के तुमुल दोर,  
 डूब जात रहे देश-भक्तन के 'जय' में।

नाचत रहे कुँवर-हय मुँह फेन फेंक,  
 याकि मनु-भाव नाचे भीषण प्रलय में।  
 बार बार दौड़ जायँ कुँवर अरि के बीच,  
 हवे जइसे कहीं भय नहीं जीवन अभय में।  
 मुँह फेर के फिरंगी भाग चलले विव्रस्त,  
 भोर के किरन जब चलल गगन में।  
 जप-केतु फहरात, घहरात जयघोष,  
 अरुन किरन नाचे असि झन-झन में।

सामने पड़त लास, फौज में उमग जोर,  
 जैसे छिड़ल रन जीवन मरन में।  
 कह ले कुँवर 'देस भक्तन के जयकार,  
 एक बार मौत होला मनुज जीवन में।'<sup>1</sup>

--स्वर्गीय हरेन्द्र देव नारायण

'कुँवर सिंह' (भोजपुरी महाकाव्य)

(G)

### बड़ा वीर मरदाना था

‘मस्ती की थी छिड़ी रागिनी, आजादी का गाना था,  
 भारत के कोने-कोने में होता यही ताराना था ।  
 उधर खड़ी थी लक्ष्मी बाई और पेशवा नाना था,  
 इधर बिहारी वीर बाँकुड़ा खड़ा हुआ मस्ताना था ।  
 अस्सी वर्षों की हड्डी में जागा जोश पुराना था,  
 सब कहते हैं कुँवर सिंह भी बड़ा वीर मरदाना था ।’

--मनोरंजन प्रसाद सिंह

(H)

'कुँवर व अम्मर जब कम्मर कसे सम्मर में-  
 मन में दिगम्बर ले मारे लड़वैये को ।  
 केते शतकोटि निज साहब को खेदि खेदि-  
 पीछे तो मारे उन सारे भगवैये को ।  
 नगी तलवार गहि कहै वीर अम्मर सिंह-  
 सारे कलकल्ले को लल्ले फाड़ डालेंगे ।  
 माथ काटि लाट के बेमाथ अगरेज जेते-  
 लावा में लपेटि लाट छन में उड़ावेंगे ।'

--लोकनाथ तिवारी



(1)

## मातु गंग ! तोहरा तरंग पर हमार बाँह अरपित बा

- रामेश्वर सिंह काश्यप

गदर संतावन के

महीना रहे सवार के,

सुराज के लड़ाई में भारत के पहिला सिंह गरजन,

बनल रहे आसमान धरती के दरपन ।

नीचे धरती पर रहे गोली सनसनात

घोड़ा भागत हिनहिनात

छूटत चिनगारी रहे टाप के रगड़ से,

खा के महावत के गजबाँक हाथी चिंघारत रहे

तोप के दहाना से दनादन आग बरसे ।

मइया से असीस लेके,

तिरिया के पीठ ना देखावे के बचन देके,

जबकि भोजपुरिया जवान,

रख तरहत्थी पर जान, निकल पड़ले घर-घर से ।

गदर संतावन के

महीना रहे सावन के ।

ऊपर अकासी में सगर घमासान रहें

जइसे टकरात होय भँइसा जम्हराज के

ढाही मार डकरत होय लड़त ऐरावत से

करिया बदरिया के गरजन घुमडत रहे

बिजुरी तरवार अस छन छन चमकत रहे

रक्त के फुहार लेखा बरखा झमकत रहे  
 गोली के बाद लेखा पवन उनचास हनहनात सनकत रहे  
 परलै के खिरकी खोल मउअत रहे झाँकत  
 धरती अकास में जे लागल होड़,  
 ओकरे के आँकत ।

बनल रहें आसमान धरती के दरपन  
 सुराज के लड़ाई में भारत के पहिला सिंह गरजन  
 गदर संतावन के  
 महीना रहे सावन के ।

(J)

जोना फिरंगनी के राज में  
 सुरुज रहे चउबिस घंटा चाकरी बजावत,  
 जौना फिरंगिन के राज में, समुंदर के लहरिया  
 इसारा पा हुकुम के रहे मुड़ी उठावत गिरावत,  
 जौना फिरंगिन के जाल में, भारत देस  
 सोना के चिरई अस वाझल छटपटात रहे,  
 परदेशी सौदागर के आके कपट चाल में  
 गँवा के आजादी पछतात रहे,  
 हाथ मल मल के रहजात रहे, सूझत न राह रहे  
 सउसे देस दुखसे, विपत से, तबाह रहे,  
 कि जइसे अचक्के केहू फूँक मार  
 राख के उड़ा दे अंगारा से  
 कि जइसे केहू ठोकर मार तूड़ दे चट्टान  
 राह मिले सदियन से बन्हल रुकल परबत के धारा के  
 कि जइसे कौनो सूतल बाघ सपना में चिहूँक के दहाड़ उठे  
 कि जइसे चोट खइला पर गेहुअन सौप,  
 छत्तर काढ़ खीसन फुफकार उठे,  
 कि जइसे मरघट अस सन्नाटा में  
 बवन्डर झपट्टा मार कूद परे  
 आन्ही के पाख चढ़ल घूर के पहाड़ उठे  
 जइसे केहू मूर्दा के टोली में मन्तर पढ़ फूँके जान  
 कूद के चिता से जइसे कफन फाड़,

मुर्दा पुकार उठे,  
 ओइसही कुँअर सिंह , बूढ़ अस्सी साल के  
 ताल ठोक अइले मैदान में  
 लाठी तरवार लेके भिड़ गइलन तोप से  
 केकरा में साहस रहे उनकर राह रोक ले ?  
 कूद परे जइसे गौरैया झपट बाज पर  
 दुधमुँहा बाघ जइसे कूदे गजराज पर  
 एक और फौज अंगरेजी रहे लैस सकल हरबा हथियार से  
 दोसरा ओर मुट्ठी भर सेना कुँअर सिंह के छटल ललकार के  
 देश के दीवाना कहूँ तोप से डेराइल हऽ ?  
 छाता तनता से कहूँ आन्हीं रोकाइल हऽ ?  
 फूलन के महक का बगइचा के छंकाइल हऽ ?  
 भोजपुरिया के जगला पर, केहु देखा के आँख  
 साबुत बाँघ जाय, भला कतहूँ सुनाइल हऽ ?  
 कंपनी के पाया डगमगा गइल,  
 तखत विकटोरिया के कॉपल, ताज  
 भुँइयाँ ढिमिला गइल  
 गदर संतावन के  
 महीना रहे सावन के ।

(K)

जब चलल शेर भोजपुरी दल, धरती धमक गइल,

दुश्मन के छाती दरक गइल,

सउसे देश में जइसे बिजुरी चमक गइल,

माटी के कनकन में बीर रस छलक गइल,

आजादी के सनेस लेके "रोटी में कमल के फूल"

मगगे बैटा गइल,

नगर नगर, गाँव गाव, भारत के

किरिया आजादी के खा के चलल ।

छूटल जगदीसपुर, राजमहल, राजपाट,

धनवैभव, सुखसुविधा दुनिया के किरिया भइल;

सिंह कहूँ सूतेला मखमल के बिछौना पर रेसम के चद्दर तान ?

गरुड़ कहूँ लेला बेसरा भला

कंचन के कंगूरा ऊंची अटारी पर ?

बाज कहूँ खोता बनावेला चमेली के झाडी में ?

घोड़ा के पीठे पर रात बीत जात रहे,

भाला के नोंके में गोभ-गोभ लिट्टी सेंकात रहे

अंग्रेजी सेना मात पर मात खात रहे,

हाथ मलमल के पछतात रहे,

नौव सुन कुँअर मिह के,

फिरंगिन के करेजा में दलक अमात रहे,

मुट्ठी भर कुँअर के जमात जइसे सिव के बरात रहे

दुस्मन के छक्का छोड़ावे में,

नहला पर दहला जमावे में,

ना कबहुँ अघात, नही इचिको अगुतात रहे,  
 मउअत के साथ अंखमुँदउअल के खेल दिन रात रहे,  
 अगरेजी सेना के पसेना छूट जात रहे,  
 कतनो घेर बन्हला पर कुँअर ना घरात रहे,  
 आँखिन में घूर झोक, पारा अस छटक छट जात रहे,  
 सिक्कर में बवंडर बन्हाइल हऽ ?  
 ताल में चनरमा के परछाहीं  
 मछरी के जाल में छनाडल हऽ ?  
 गदर संतावन के  
 महीना रहे सावन के ।

(K)

देश के जगावत,  
 फिरंगिन के नाकन से चना चबवावत,  
 वीर रण बाँकुड़ा कुँअर सिंह,  
 आवत रहन लवटल जगदीशपुर,  
 मेरठ, अयोध्या, लखनऊ, आजमगढ़,  
 गढ़ पर गढ़ फतह करत,  
 दुस्मन के छाती पर भूग दरत  
 बलिया के नियरा, सिवपुर के घाट मिरी  
 गगा लौंघे के रहे।

आगे रहीम खाँ, कुँअर सिंह के रिसाला के सिपहसालार  
 निसान सिंह, सेनापति, निवासी सहसरौव के,  
 रितुभंजन सिंह बाबू कुँअर मिह के प्रधानमंत्री,  
 रणदलन सिंह, खूफियादल के नायक वीर  
 पार कर गइले घाट नाव पर हुकुम पाके।  
 कुँवरा सिंह मौका देख,  
 गंगा में हाथी दिहले उतार पाछे से,  
 सावन के हहरात, लहरात गंगा में  
 हाथी उतरात बहल जात रहे,  
 धारा में हाथी जनुक भारथ के नीर भरल  
 नैनन में, करिया पुतरिया के लेखा बुझात रहे  
 ओह पाण पहुँचे में घरी भर के बात रहे  
 गदर संतावन के

महीना रहे सावन के ।

दोसरा ओर भेदिया से कसहूँ मैंहक लागल  
 फिरगिन के सेना में शोर मचल,  
 घोड़ा पर जनरल डगलस आ लुगार्ड कप्तान दूनो  
 पाछे पर गइलेसऽ सिकारी, कुकुर लेखा टोह लेत,  
 बालू पर हाथी के पैरन के निसान,

पहचान रहे धोखा देत ।

घाट पर मलाह रहन भीमा आ नैकू,  
 दूनो गरीब बाकी आन पर मरे बाला,  
 मउअत से भी नाही इचिको डरे वाला,  
 मलाहन के हजारन के इनाम जब डिगा ना सकल,  
 फिरगिन के माया जब भोजपुरी जनता के  
 बाबू कुँअर सिंह के खिलाफ ललचा के बरगला न सकल,  
 लुगार्ड के तमचा चलल  
 गोली झेल सीना पर भीमा जान दे देलस  
 बाकी फिरगिन के आपन नाव ना देलस  
 मैकु पलखत पाके आपन नाव लेके परा गइल  
 चेतावे के कुँअर सिंह के बीच दरियाव गइल,  
 हारदाव देके तब डगलस निसाना साध गोली चला देलस  
 वार कर के धोखा से, बहादुरी के नाँव पर  
 टीका कलक के लगा देलस,

भारी दगा देलस,

गोली लागल बाँह में, कुँअर सिंह  
 हाथी से कूद गइले "जै गंगा" बोल के



मैकू के नाव में,  
 जेकि बड़ा मौका से नगिचा पहुँच गइल,  
 ओह पार, जयकार दल में कुँअर सिंह के मच गइल  
 एह पार, डगलस लुगार्ड  
 अपना सेना के साथ हाथ मलत रह गइले  
 कुँअर सिंह पार भइले, मिल गइले साथिन में,  
 गदर सतावन के  
 महीना रहे सावन के  
 आसमान बनत रहे धरती के दरपन,  
 सुरज के लड़ाई में भारत के पहिला सिंह गरजन  
 घाट पर आके दहाड़ उठल घाहिल सिंह  
 "जगदीसपुर फिरगी के निसानी लेके ना जाइव,  
 गोली फिरगी के लागल जीना बाँह में  
 ऊ बाँह नाहि रही तन में कुँअर सिंह के  
 रहीम ख़ाँ ! निसान सिंह ! रितुभजन ! रणदलन !  
 केकरा में हिम्मत बा ? आगे बढ़ऽ ?  
 खीचऽ तरवार आऊँर झटका से, काटदऽ  
 ऊँ बाँह, जे निसाना बनल दुस्मन के गोली के ।"  
 केकरो में दम नइखे ?  
 सब केहूँ आँखिन में लोर भरके मूड़ी नवा लेलऽ  
 चेहरा मरहतेया बना लेलऽ  
 अरे भाई, ई सब ह कीमत अजादी के,  
 बिना आपना लोहू के धारा बहवले जे मिली आजादी  
 ऊ कौधा अस कौध के बदरी में जुका जाई,

बिना रक्त दान के जे आई सुराज  
 ओकरा दिया के टेम्ह लड़खड़ा जाई,  
 काल के भँवर में ऊ बुल्ला अस फूट के बिला जाई,  
 बलिदान नेव हऽ आजादी के महल के  
 वीरता के कचन के कसे के कसौटी हऽ रक्त दान,  
 रहीम खाँ ! निसान सिंह ! रितुभजन ! रणदलन !  
 दाया-माया, मोह-छोह नारी के सिंगार हऽ  
 रक्त के फुहार नाहर सूरमा बलिदानी के  
 दिलगिरी खेलवाड़ हऽ  
 एब केहू पत्थल के मूरत बनल बाड़ऽ ?  
 आगे बढ़ऽ ।

खैर, मत मान हुकुम तेगा त हमार करी हुकुम उदूली ना  
 कुँअर सिंह के खड़ग कबो आपन धरम भूली ना,  
 दुविधा न जाने जब निकलेले म्यान से  
 टूटेले निसान पर जइसे बज्र छटे आसमान से,  
 हरदम पियासल रहल एकर धार  
 खाली ना गइल कबो एकर वार ।"

एतना कह खिचलन तरवार बाबू कुँअर सिंह  
 आसमान के बिजुरी फीका परल  
 लोगन के आँखिन चकाचौंध भरल  
 रोके के हिम्मत अब केकरा रहे ?  
 कुँअर सिंह के कृपान जब मेयान से बहरा गइल,  
 नागिन अस चक्कर काट हवा में लहरा गइल,  
 छन भर खातिर सउंसे धरती थरथरा गइल

आसमान घबड़ा गइल,  
 ऊपर चमकल बिजुरी, नीचे चमकल तेगा  
 चारों ओर जोत जगमगा गइल  
 मरलन छेव बाँह गिरल  
 गंगा के रेती रक्त से नहा गइल  
 धारा फूट गंगा में समा गइल ।

कटल बाँह हाथ में उठा के तब

आगे बढ़ गंगा के धारा में आके तब  
 कहलन बाबू कुँअर सिंह - "मातु गग !  
 तोहरा तरग पर हमार बाँह अरपित बा,  
 जीवन हमार देस खातिर समरपित बा,  
 इचिके असमजस ना, बड़ा मन हरखित बा,  
 अग-अग कट जाय, कौनो परवाह ना,  
 देस के इज्जत बाँचे, इहे एक चाह बा  
 जबले फिरगिन के देस से भगाइब ना  
 चैन नाही लेब, सुख पाइब ना ।"

एकरा बाद बाँह गिरला गंगा में लुका गइल,  
 गंगा के लहरिया पर सोनित के धारा से लिखा गइल  
 अमर कहानी बलिदानी के  
 बाबू कुँअर सिंह अभिमानी के ।

गदर संतावन के ।

महीना रहे सावन के  
 सुराज के लड़ाई में भारत के पहिला सिंह गरजन  
 बनल रहे आसमान धरती के दरपन ।





२॥१११

धममेहीपनेहसमनफमेगा॥  
 तमतेहीपनेहमेनामवीयेगा  
 देतनाफहीफपानुमेनाम।  
 मीठमोपठरीपमलेमपम।  
 मोनतमसंततीचीचीनाही  
 हनपमंममलेठरीपमनामही  
 योपमममसंततीमंहीदीह  
 ताहीचीयेगानलेपीपलीह  
 फपुफदीनवीतीबलादेह  
 मारीपुत्रमनपमपमनेह  
 मीगीरीफमीलोकापमपनाम।  
 तीलपमसापुत्रमपमपम।  
 मोगममनपमपमपमपमनेह  
 दीपममीत्रममपमलेलादेह  
 तालुपममारीफपचपमपम  
 मीतहीपमहीमपमपमपमपम।

पापीनामनामाजातमीन  
 नागदरीप्यसंनखपदीन  
 प्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 दीनप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 प्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 मुननामुनीदगीकीनउपा  
 प्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 मलीयातपीपीमप्यना  
 तोनसवतीकोपीलाभाही  
 नापहीनाजद्वेदनीपमाही  
 मप्यतीप्यमुतलोहोप्यमप्य  
 प्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 प्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 मप्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 मप्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य  
 मप्यमप्यमप्यमप्यमप्यमप्य

॥ १११ ॥

इह संवत्सरीषी दीर्घ जीयह न जो होरे  
श्रीगुणनदुष्टदोनापुनः चयन प्रमुसोरे

प्रोपाद

कही नानदुष्टनलोपसी चारे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे  
ककदुही संवत्सरीषी नोपादे

॥ १११ ॥  
प्रोपाद

प्रोपाद

मागुमागु ककदुष्टनलोपसी चारे  
नवीमारी ककदुष्टनलोपसी चारे

प्रोपाद

मोपतना नदुष्टनलोपसी चारे  
ककदुष्टनलोपसी चारे  
मोपतना नदुष्टनलोपसी चारे  
मोपतना नदुष्टनलोपसी चारे



तव उडि रा म न न वा म मृदा

न न वा म म म म म न न ना

द म न वा म म म म म म म म

पु न न ना म म म म म म म म

न न वा म म म म म म म म

पु न न ना म म म म म म म म

म म म म म म म म म म

न न वा म म म म म म म म

त न न ना म म म म म म म म

म म म म म म म म म म

न न वा म म म म म म म म

म म म म म म म म म म

त न न ना म म म म म म म म  
म म म म म म म म म म  
म म म म म म म म म म

त न न ना म म म म म म म म  
म म म म म म म म म म

1119

पुनर्विनाय

पुनर्विनायकवाक्यवैलीना  
 टेकहीकैसंतोपनदीना  
 ममवनेटेकमहोसमुद्राद  
 वागहनपवनहवननाद  
 मजकैदुष्पयोकवैलीना  
 तुमवैजुसाभीमवैमलीना  
 तनकैरववमजोच्यवाजाद  
 छातपुनतुमनाप्युगोसाद  
 मजनाकातववमादेतुलाना  
 मजमोहीउतनदीनमगायना  
 मजवकीवमवमाच्यवैहो  
 तवसाभीकनहीनाचैहो

तुलसीकीनमुपवाक्यमोहीमोहोवुदारे  
 वागहनपवनकैदीततवहीममजोच्यवाजादे

मोहो

वागवागसमुद्राचैनधुनाद  
 मोहीकहमपुनजोदावहाद

॥ ५९ ॥

राजपाट सचवमन दीन्ता  
 केफदुमगीतुनीतमोलीन्ता

॥ ६० ॥  
 कनकादुगनहीमगीतः राजपाटकीलास  
 रावामतुगुनराजदुगनामलपननकास

॥ ६१ ॥  
 राजलपनननदुगपठाद  
 रावामतुगुननदुगोलाद  
 कनकादुगनीकमतवकीन्तपनका  
 ममापनपनीतुतवमामासा  
 केफदुगलफेपातीलीपादा  
 दुतहावदुगनदुगपठादा  
 श्रीलपादुगनपनरेफदुगले  
 पातीवामतवननरेमोने  
 कीहमवनपैश्रीकादलपासा  
 कीहमवनपैश्रीमानलहासा  
 कीहमगुनपंफचरेमोनी  
 केफदुगलफेपातीलीपादा

२१११

२१११

नोत्तमहीकोप्रीताप्राप्तपदोना  
राजाद्वयनवापुनराव्युपेना

राजाद्वयहीराभमंदरः केकेकुललतातीकीन  
हममोकीरहठानीकेतीनीपहावनदीन  
राजाद्वयमुनराभमंदरः कोतेरहीतकाज  
हममोकीरहठानीकेहेकुललतातीकीन  
देहतद्वयवपुनराव्युपेना  
कीताद्वयनवापुनराव्युपेना

देतद्वयनवापुनराव्युपेना  
देतनीवमनराभमंदरकीन  
राभमंदरतवकीनपेताना  
राजाद्वयनवापुनराव्युपेना  
राभमंदरद्वयनवापुनराव्युपेना  
नोत्तमहीनारलोपापनचाता  
नोत्तमहीप्रीताप्रीतीवननानी  
राभमंदरनीनवापुनराव्युपेना









[illegible]





1179

॥ अथाप्युक्तं ॥

नृसिंहराजपुत्रादिनापयमाना

॥ वाचं धेनुमुपासीत ॥

हाटिहाटिनामसवकन ५

ॐ ऐं ह्रस्व ताम्रो ह्रस्व ताम्रो ५

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

मोक्षमहीत्रायामिहोक्ताह

चैतिक्कमादुसंदीलत्तहज्जाहा

रावाटुपीममहठिना २

रामायण का हिन्दू धर्म

अवतोगीसीलोगाप्रज्ञेष्टम्

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

परमव्यक्त्यानिर्णीतं व्याख्याय

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

सामान्यतया विज्ञान में प्रयुक्त

गुप्तलीलागिप्पनमहमकीन

नामान्पुनश्चीताग्रहादिना

\_\_\_\_\_



॥ १११ ॥

मुनीन्द्रवर्मादीकलनेः श्रीमन्मुनीपद्मता  
 तुलसीदासजीचरणप्रीः लेखनहेतुनीलम्

संज्ञा  
 पापीनीककट्यमण्डितकीर्ति  
 भासकशोभराजाजीवदीप्ता  
 तमाताप्रापीनीकवतानी  
 जगत्तकप्रतापमोहीमारी  
 हंसपुलकपुटममवद्वारी  
 राजसंगतकीर्तिहारी  
 तमातावद्वमण्डितकीर्ति  
 प्रतापहास्यनगापरीदीप्ता  
 नेकमतत्रवर्मातापहासा  
 द्वेषतापीतापननुप्रा  
 जलीमतीपीतासेरीगोलीनुखा  
 ककट्यमण्डितमण्डिता  
 ककट्यमण्डितमण्डिता  
 बहिर्नीतीपीतातुलसीगोव

1179

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

शेखर-गणेश-महाराजकी वाराणसी

नमो भगवते वासुदेवाय ॥

[illegible]

सिद्धिदायकं नमः ॥

सुप्रसन्नसिखेराणीनिवासा

दीर्घावतानासंज्ञाया

नरसुताफेदवज्रफरादा

वक्रतज्जातीकमीताचन ॥

सहपीतासहिजीसमुदाया

एषां निगायप्रसङ्गपीतं हि पहीनाय।

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

110

प्राप्तवरी नुपजायनी दी ला

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥

सुनसीमासतलोकाः ॥ १ ॥

4179

2000

गुरुजगदीश्वरचोमहाराज

तोहने गोवर्धनसुखीजा

मनीहयमीनामोमीनाम,

1. सामान्यतः प्रयोग

१

\_\_\_\_\_

७१५  
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

अथोपासनाविधिः

~~SECRET~~

श्री १०८ अक्षरसंज्ञा ०॥ श्री १०८ अक्षरसंज्ञा ०॥

संसारवास्तवता की श्रुति

पञ्चमः अङ्कः

हस्तप्राप्तमुज्ज्वलचक्रम् ॥ १ ॥

संनहद्वनः प्रजापतिः प्रजापतिः  
नान्निपवरापप्रवरीयेपावावा

प्राचीन इतिहास

महाराष्ट्र शासकीय विद्यापीठ

\_\_\_\_\_

१११११

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय

२१११

पीलाशोमवृत्तजलेः नृनरवामुला ५

तुलसीदाससहितव्यासप्रभुद्विकमनोपाती ५

साधना

गुरुवासीष्टतवचोचक्रना ५

तोहनरोचमताम्रमनीजा ५

मनीहोमुमीआकोप्रीलासा ५

नगरकेलेगासरीहपूता ५

पूनामहानगरमुनजेगा ५

चक्रनामकलंकुंतामरीवा ५

पुनीवासीष्टकहासमुहा ५

कहवासीष्टरीचमनला ५

मलिजवनासमंदनचरीचा ५

वशाहेनाचतुमहोपुताना ५

नवासाहितमलिपरीचाना ५

नामदनामकहासवापाउचाना ५

नेममतांदुपताकलवतजा ५

चनहरीदुनीवहासमुना ५

कतहीनावाचहीचक्रवो ५

साताककदकदुहीआतोना ५



## स्रोत सूची

(क) लिखित श्रोत सामग्री

1. निर्धिन राम का हस्तलिखित अप्रकाशित रामायण
2. भोजपुरी लोकोक्तिया - हिन्दुस्तानी, प्रयाग, 1939
3. कवि कैलाश के सम्बन्ध में स्वतंत्रता सेनानियों के पत्र (अप्रकाशित)
4. अमर शहीद कवि कैलाश, यमुना प्रसाद उपाध्याय, ससार प्रेस, आरा।

(ख) मौखिक श्रोत (सकलन- व्यक्तिगत)

ओरल फॉक टेल्लस कैसेट नं० 1,2,3

ओरल सेइग्स कैसेट नं० - 4

ओरल फॉक साग्स कैसेट नं० 5

सुखदेव भगत से सम्बन्धित -

ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० S- 1,2,3,4,5,6,7,8 आदि।

इनमें सुखदेव भगत के शिष्यों का सस्मरण , उनके गाव के कुछ निवासी तथा आस-पास के लोगों का साक्षात्कार इत्यादि शामिल है।

निर्धिन राम के सम्बन्ध में-

ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० N- 1,2,3,4.....

इसमें निर्धिन राम के परिवार वालों, आस-पास के लोगों तथा उनके सम्बन्ध में भोजपुर जिले के जीवित स्वतंत्रता सेनानियों का साक्षात्कार शामिल है।

कवि कैलाश से सम्बन्धित-

ओरल हिस्ट्री कैसेट नं० K-1,2,3,4,.....

इनमें कवि कैलाश से सम्बन्धित लोक चर्चाओं का संकलन, कवि कैलाश के सम्बन्ध में



स्वतंत्रता सेनानियों का साक्षात्कार, लोकस्मृतियों में जीवित कवि कैलाश की लोकोक्तियां, कवित्त एवं गीत इत्यादि शामिल है।

साहित्यिक श्रोत

भारतेन्दु की रचनाएं-

भारतेन्दु समग्र सम्पादन, हेमन्त शर्मा, हिन्दी सस्थान वाराणसी, 1989

प्रेमचन्द की रचनाएं-

मगलाचरण, इलाहाबाद, 1962

गबन, इलाहाबाद, 1975

गुप्तधन, तीन जिल्द, इलाहाबाद, 1978

कफन, इलाहाबाद, 1973

कलम, तलवार और त्याग, इलाहाबाद, 1979

कर्म-भूमि, इलाहाबाद, 1979

कायाकल्प, इलाहाबाद, 1980

गोदान, इलाहाबाद, 1973

कुछ विचार, इलाहाबाद, 1973

मगल सूत्र व अन्य रचनाएं, इलाहाबाद 1972

मानसरोवर, 8 खण्ड, इलाहाबाद, 1978

निर्मला, इलाहाबाद, 1980

प्रतिज्ञा, इलाहाबाद, 1976

प्रेमाश्रम, इलाहाबाद, 1979

रगभूमि, इलाहाबाद, 1971

सेवासदन, इलाहाबाद, 1978

सोजेवतन, इलाहाबाद, 1969

वरदान, इलाहाबाद, 1980

यशपाल की रचनाएं

उपन्यास

‘झूठा सच’, वतन औदेश, लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

‘झूठा सच’, देश का भविष्य - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

मेरी-तेरी उसकी बात - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1989

देश द्रोही - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

दादा कॉमरेड - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

गीता-पार्टी कॉमरेड - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

दिव्या - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1989

अमिता - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1989

धर्मयुद्ध (कहानी सकलन) - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1978

राजनैतिक निबन्ध

राम राज्य की कथा - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1929

गांधीवाद की शव परीक्षा - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1929

मार्क्सवाद - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

देखा, सोचा, समझा - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1991

क्रान्तिकारी जीवन के संस्मरण

सिंहावलोकन (सम्पूर्ण) - लोकभारती, इलाहाबाद, नवीन संस्करण, 1990

(घ) सहायक ग्रन्थ (क्रम अंग्रेजी वर्णमाला के आधार पर ही संयोजित है)।

बेली सी० ए०, लोकल रूट्स ऑफ इण्डियन पॉलिटिक्स- इलाहाबाद- 1880- 1920

ऑक्सफोर्ड, 1975

बोस, सुभाष, द इण्डियन स्ट्रगल, कलकत्ता, 1935

ब्रास, पॉल, लैंग्वेज, रिलिजन एण्ड पॉलिटिक्स इन नॉर्थ इण्डिया, कैम्ब्रिज, 1979।

ब्राउन जुडिथ, गान्धी राइज टू पावर इन इण्डियन पॉलिटिक्स (1915-22), कैम्ब्रिज,

1972।

बॉयड, विलेज फॉक इन इण्डिया, 1929

ब्रिगस, जी० डब्ल्यू०, द चमार्स - दिल्ली, 1920

चन्द्र, बिपन, नेशनलिज्म एण्ड कॉलोनिअलिज्म इन मॉडर्न इण्डिया, नई दिल्ली, 1966

चन्द्र, सुधीर, द ऑप्रिसिव प्रेजेन्ट, लिट्रेचर एण्ड सोशल कॉन्शसनेस इन कॉलोनिअल

इण्डिया, ओ० यू० पी०, 1992।

देसाई, ए० आर०, पिजेन्ट स्ट्रगलस इन इण्डिया, दिल्ली, 1979

- सोशल बैकग्राउन्ड ऑफ इण्डियन नेशनलिज्म, बॉम्बे, 1959।

दत्त, आर० - इण्डिया टूडे, बॉम्बे, 1949

धनाग्रे, डी० एन०, एग्रेरेरियन मूवमेन्ट एण्ड गांधीयन पॉलिटिक्स, आगरा, 1975

इरिक्सन, इरिक, गांधीज ट्रुथ, लन्दन, 1970

फिशर, एरनेस्ट, नेशलिटी ऑफ आर्ट - ए मार्क्ससिस्ट एप्रोच, हर्मण्ड्सवर्थ, 1963

गॉंधी, एम० के०, द कॉलेक्टेड वर्क्स ऑफ महात्मा गांधी, अहमदाबाद, 1965-66

गोपाल एस०, जवाहर लाल नेहरू, बॉम्बे, 1975

ग्रेमसी, एंटोनियो, सेलेक्शन फ्रॉम द प्रिजन नोट बुक्स, न्यूयार्क, 1979

गुहा, रंजीत, सबॉल्टर्न स्टडीज, 6 खण्ड, दिल्ली 1982, 1983, 1994, 1985, 1986।

- एलिमेन्ट्री ऑस्पेक्ट ऑफ पिजेन्ट इन्सर्जेन्सी- ओ० यू० पी० 1982

ग्रियर्सन, जी० ए०, बिहार पिजेन्ट लाइफ, पटना, 1918

हसन, मुशीरूल, नेशनलिज्म एण्ड कॉम्युनल पॉलिटिक्स इन इण्डिया 1916-28, दिल्ली, 1979।

हेमसाथ सी० एच०, इण्डियन नेशनलिज्म एण्ड हिन्दू सोशल रिफार्म प्रिन्सटन, 1964

हार्डिमैन, डेविड, पिजेंट नेशनलिस्ट ऑफ गुजरात, खेड़ा डिस्ट्रिक्ट, 1919-34, दिल्ली, 1984,

देवी मूवमेंट - सर्वोल्टर्न स्टडीज खण्ड III- दिल्ली।

कुमार, कपिल, कांग्रेस एण्ड क्लासेज, दिल्ली, 1988

कुमार, रवीन्द्र, वेस्टर्न इण्डिया इन द नाइनटिथ सेन्चुरी, लन्दन, 1968।

- एसेज इन द सोशल हिस्ट्री ऑफ मॉडर्न इण्डिया, कलकत्ता, 1983

लाफब्रे, जे०, द ग्रेट फियर ऑफ 1789-रूरल पैनिक्स इन रिवोल्यूशनरी फ्रांस, लन्दन, 1973।

मजुमदार, आर० सी०, ब्रिटिश पैरामाउन्टेन्सी एण्ड इण्डियन रेनॉसॉ, बॉम्बे, 1974

- स्ट्रगल फॉर फ्रीडम, बाम्बे, 1969

- हिस्ट्री ऑफ फ्रीडम मूवमेंट- 3 खण्ड, कलकत्ता, 1962-63

मित्तल, एम० के०, पिजेंट अपराइजिग्स एण्ड महात्मा गांधी इन नॉर्थ बिहार, मेरठ, 1978

मूर, बेरिगटन, सेशल ओरिजिन्स ऑफ डिक्टेटरशिप एण्ड डेमोक्रेसी, लंदन, 1967

मेसेलोस, जिम, नेशनलिज्म ऑन द इण्डियन सब कान्टिनेन्ट एन इन्ट्रोडक्टरी हिस्ट्री, मेलबोर्न, 1972

मेकॉले बी०, इंगलिश एजुकेशन एण्ड दि ओरजिन्स आफ इन्डियन नेशनलिज्म, न्यूयॉर्क, 1940

मेकलेन, जे० आर० इन्डियन नेशनलिज्म एण्ड दि यरली कांग्रेस, प्रिन्सटन, 1977

मिश्रा, बी० बी०, द इन्डियन मिडिलक्लास - देयर ग्रोथ इन मॉडर्न टाइम्स, लन्दन,

1963:

मेहरोत्रा, एस0 आर0, इमर्जेन्स ऑफ इन्डियन नेशनल काग्रेस, दिल्ली, 1971

नारवने, बी0 एस0, प्रेमचन्द्र - हिज लाइफ एण्ड वर्क, नयी दिल्ली, 1980

पाण्डे, ज्ञानेन्द्र, द एसेन्डेन्सी ऑफ द काग्रेस इन यू0 पी0 1926-35, दिल्ली, 1978

- रैलिंग राउन्ड द काऊ सेक्टोरियन स्ट्राइफ इन भोजपुर रिजन, 1881-1917,

सेन्टर फॉर स्टडीज इन सोशल साइन्सेज (कलकत्ता, ऑर्किजनल पेपर न0 39, 1981)

पाणिग्रही, डी0 एन0, वेजिजेट लिडरशीप (बी0 एन0 पाण्डेय सम्पादित) लीडरशिप इन साउथ एशिया, नयी दिल्ली, 1977

पनिक्कर, के0 एम0, एशिया एण्ड वेस्टर्न डॉमिनेन्स, लन्दन, 1959

रगा, एन0 जी0, रेवॉल्यूशनरी पिजेट्स, नई दिल्ली, 1949

रिक्कॉर, पॉल, हर्मन्युटिक्स एण्ड दि ह्यूमन साइंसेज, पेरिस, 1981

रुदे, जॉर्ज, दि क्राउड इन फ्रेच रिवोल्यूशन, ऑक्सफोर्ड, 1972

सरकार, सुमित, मॉडर्न इण्डिया, नई दिल्ली, 1983

- ए क्रिटिक ऑफ कॉलोनिअल इण्डिया, कलकत्ता, 1985

सिद्दीकी, माजिद, एग्रेरेरियन अनरेस्ट इन नॉर्थ इण्डिया यू0 पी0 1918-22, नई दिल्ली, 1978

श्री निवास, एम0 एन0, सोशल चेन्ज इन मॉडर्न इण्डिया, कैलिफोर्निया, 1966

स्टोक, एरिक, पिजेन्ट एण्ड द राज, कैम्ब्रिज, 1978

सत्येन्द्र, डॉ0, लोक साहित्य विज्ञान, प्रयाग

श्रीवास्तव, एस0 एल0, फॉक कल्चर एण्ड ओरलट्रेडिशन (एकॉम्प्रेटिव स्टडीज ऑफ रिजन इन राजस्थान एण्ड इस्टर्न यू0 पी0 ),

यूनि0 ऑफ राजस्थान जयपुर, पी0 एच0 डी0 थिसिस, 1960

सिन्हा, सत्यव्रत, भोजपुरी लोकगाथा, हिन्दुस्तानी एकेडमी, 1957

सरन, ए0 के0, आर्ट एण्ड रिचुअल एज मेथड ऑफ सोशल कन्ट्रोल एण्ड प्लैनिंग, इथिक्स,

1952-53, 13

थॉम्पसन, डी पी, मेकिंग ऑफ द इंगलिश वर्किंग क्लास, लन्दन, 1963

थॉमस, पी, इपीक्स मिथस एण्ड लिनेन्डस ऑफ इण्डिया, बॉम्बे, 1961

उपाध्याय, कृष्णदेव, भोजपुरी लोक सस्कृति, साहित्य सम्मेलन, प्रयाग

- लोक साहित्य की भूमिका - प्रयाग, 1957

- स्टडीज इन इण्डियन फॉक कल्चर, कलकत्ता, 1964

वुल्फ एरिक, पिजेंट वार्स ऑफ द ट्वेन्थि सेन्चुरी, लन्दन, 1971

वर्मा, लालबहादुर - इतिहास के बारे में, प्रकाशन संस्थान, दिल्ली

विलियम, रेमन्ड, कल्चर एण्ड सोसाइटी, 1730- 1950, मिडलसेक्स, 1969

वटुक, वेद प्रकाश - स्टडीज इन इण्डियन फॉक ट्रेडिशन - नई दिल्ली, मनोहर, 1979

विद्यार्थी एल पी और गणेश चौबे - बिहार इन ओकलोर स्टडी, कलकत्ता, इण्डियन

वलिफ्रेंशस, 1911

लेख -

अमीन शाहिद, पिजेन्ट्स एण्ड कैप्टिलिस्ट्स इन नॉर्दन इण्डिया, किसान इन द केन  
कॉमोडिटी इन गोरखपुर इन 1930, प्रकाशित (जर्नल इन पिजेन्ट स्टडीज, अप्रैल, 1989)

धनाग्रे, डी एन,

सर्वोल्टर्न कॉन्शसनेस एण्ड पॉपुलिज्म, दू एप्रोपेज इन दि स्टडी ऑफ सोशल  
मूवमेन्ट्स इन इण्डिया सोशल साइन्टिस्ट, दिल्ली, 186

घटर्जी, पार्थ, फॉर एन इण्डियन हिस्ट्री ऑफ प्रिजेन्ट स्ट्रगल - सोशल साइन्टिस्ट 186

कुमार, कपिल, "किसानों और कांग्रेस के सम्बन्ध" सॉचा, 1989

पनिक्करके एन - कल्चर एण्ड आइडियोलॉजी, कन्ट्राडिक्शन इन इन्टेलेक्चुअल

ट्रान्सफार्मेशन ऑफ कॉलोनियल सोसाअठी इन इण्डिया - इकोनोमिक्स एण्ड  
पॉलिटिकलविकली दिसम्बर, 1987

सरकार, सुमित, समाजिक इतिहास - स्वरूप एव सम्भावनाए - साँचा, 1989

थॉम्पसन, इ0 पी0 - फॉक लोर, एन्थोपोलॉजी एण्ड सोशल हिस्ट्री - आई0 एच0 आर0  
वाल्यूम III न0 2- 1977

(च) पत्रिकाएं

डगर (भोजपुरी पत्रिका), चम्पारण

नोट्स एण्ड क्वैट्री, लन्दन

न्यूयॉर्क फॉकलोर, न्यूयार्क प्रेस

सम्मेलन पत्रिका, (लोक सस्कृति अक), इलाहाबाद

सोशल साइटिस्ट, दिल्ली

इकोनोमिक एण्ड पॉलिटिकल विकली, बॉम्बे

इण्डियन हिस्टॉरिकल रिव्यू (आई0 एच0 आर0), दिल्ली

हिन्दुस्तानी पत्रिका, इलाहाबाद